

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Historia de la Filosofía**



**TESIS DOCTORAL**

**Cultura política y filosofía del Estado en Ortega y  
Gasset, (1905-1932)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Enrique Cabrero Blasco**

Director

Javier Zamora Bonilla

**Madrid, 2016**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**Facultad de Filosofía**

**Departamento de Historia de la Filosofía**

**Programa de Doctorado: Pensamiento Español  
e Iberoamericano**



**TESIS DOCTORAL**

**Cultura política y filosofía del Estado  
en Ortega y Gasset  
(1905-1932)**

**Enrique Cabrero Blasco**

**Licenciado en Filosofía y en Lingüística**

**Dirigida por el profesor**

**Dr. D. Javier Zamora Bonilla**

**Madrid, 2015**











*A Lourdes  
A mi madre  
A mi abuela*

**“¿El Estado? El Estado..., tierra y ley.  
¿La nación? La nación..., como la ilusión  
que nos une ante un verano por vivir”**  
*Juan Albuñón*





# Agradecimientos

En estos cinco años de intenso estudio, muchas personas me han ayudado y acompañado a lo largo de mi tesis, como son:

José Luis ABELLÁN // Jorge ACEVEDO GUERRA // Alberto AGUILERA VALADEZ // Gabriel ALBIAC // Carmen ASENJO PINILLA // Paul AUBERT // Ignacio BLANCO ALFONSO // Joaquín BLASCO ACEVEDO // Nuria BLASCO ESCRIBANO // Andrés DE BLAS GUERRERO // Israel CALVO MARQUÉS // José Ramón CARRIAZO RUIZ // Ángeles CASTRO MONTERO // Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ // Concha D'OLHABERRIAGUE // Tomás DOMINGO MORATALLA // Andrea DONOFRIO // Aránzazu ESTEBAN IRIARTE // Amable FERNÁNDEZ SANZ // Isabel FERREIRO LAVEDÁN // Béatrice FONCK // Santiago FORTUÑO LLORENS // Iñaki GABARÁIN GAZTELUMENDI // Lourdes GARCÍA DEL PORTILLO // Iván GÓMEZ COSO // Felipe GONZÁLEZ ALCÁZAR // Cristina GONZÁLEZ FERRER // Manuel GONZÁLEZ GRIÑÁN // Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ // Antonio JIMÉNEZ GARCÍA // Juan Ramón JIMÉNEZ MARTÍN // José LASAGA MEDINA // Jean-Claude LÉVÊQUE // José Manuel LINARES POVEDA // José Luis LINDO MARTÍNEZ // Azucena LÓPEZ COBO // Antonio LÓPEZ VEGA // Alfonso MAESTRE SÁNCHEZ // Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ // Margarita MÁRQUEZ PADORNO // Antonio MORALES MOYA // Gemma MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ // Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ // Ana PÉREZ LÓPEZ // José Lázaro RODRIGO MATEOS // José Luis ROMAR // Juan Manuel ROMERO HOYOS // Jaime DE SALAS // Juan SÁNCHEZ FERNÁNDEZ // Javier SAN MARTÍN // Agustín UÑA JUÁREZ // José VARELA ORTEGA // José Luis VILLACAÑAS BERLANGA // Francisco Javier VILLALOBOS GARCÍA // Javier ZAMORA BONILLA

Por otra parte, algunas personas han tenido una singular trascendencia:

Con un sentido recuerdo, agradezco a Antonio Jiménez García su permanente atención en el desarrollo de mis cursos de doctorado y mis primeros trabajos de investigación, en los que quedó asentada la línea temática que seguiría en esta tesis doctoral.

Agradezco a Jaime de Salas su inmensa ayuda a la hora de encauzar este trabajo e impulsarlo. Su interés y apuesta cuando conoció el proyecto me facilitaron ponerme en contacto con el mundo orteguiano.

Agradezco a Tomás Domingo Moratalla toda su dedicación a compartir conmigo los problemas de la filosofía política, que a mí tanto me importan.

De igual modo, agradezco a Jesús M. Díaz Álvarez que cualquier cafetería la convirtiera en una sesión de filosofía política. Y, sobre todo, que me pusiera al aviso de la relevancia del poder espiritual en la teoría de la cultura política orteguiana, que a mí se me había escapado por completo.

Con un sentido recuerdo también, agradezco a Antonio Morales Moya sus conversaciones pausadas sobre la relevancia del pensamiento político, su forma de verlo tan necesario “en un mundo en que hay demasiada política al uso y poco pensamiento político detrás”.

Agradezco a José Lasaga Medina su tacto con el que tratar la filosofía de Ortega, y que me ha mostrado en todo momento.

Agradezco a Concha D’Olhaberriague la enseñanza de un Ortega *clásico*, del que siempre se puede descubrir más de lo que aparece.

Agradezco a Paul Aubert las directrices pertinentes en el tema de esta tesis doctoral que me marcó durante mi estancia en Marsella.

Agradezco a Ángeles Castro Montero el seguimiento incondicional que con motivo de conversaciones y encuentros ha hecho de mi trabajo.

Agradezco a Margarita Márquez Padorno y Andrea Donofrio su continua prestación en cuestiones de filosofía y política, pero, especialmente, su insistencia en la realización de esta tesis doctoral, en la que han puesto todo el corazón y los medios al alcance.

Agradezco, igualmente, a Jean-Claude Lévêque su incansable atención, siempre pendiente, siempre dispuesto a ayudar.

Agradezco a Javier Zamora Bonilla que aceptara la dirección de la tesis, el planteamiento que le he dado, mis cabezonerías, el esfuerzo que ha hecho por sacarla adelante, su constante revisión, las oportunidades que me ha ofrecido para adentrarme en el mundo orteguiano y los instrumentos intelectuales y materiales.

Agradezco a Lourdes García del Portillo su dulce entrega en el largo camino de este trabajo. A ella debo que éste haya terminado con la ilusión de nuestro porvenir.

Por último, agradezco a mi familia y amigos su amor y fiel espera; a la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón que acogiera todo el proyecto de la tesis desde el primer momento; y a los Montes del Cristo que me permitieran encontrar la tranquilidad deseada para elaborarla.

Esta tesis doctoral ha sido financiada por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y se integra en los resultados del proyecto de investigación FFI2009-11449: “Editar a los clásicos del pensamiento español en el siglo XXI. Aplicación de las nuevas tecnologías a la investigación del legado de José Ortega y Gasset”, desarrollado en la Fundación Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset de Madrid.



## ÍNDICE

<b>Resumen</b>	<b>15</b>
<b>Abstract</b>	<b>21</b>
<b>I. Introducción</b>	<b>27</b>
I.1. Fundamentos	27
I.2. Sinopsis	37
I.2.1. Elementos de cultura	38
I.2.2. Elementos de cultura política	44
I.2.3. Aspectos axiomáticos	55
I.3. Hipótesis	58
I.4. Objetivo	60
I.5. Breve estado de la cuestión y relevancia de la tesis	64
I.6. Metodología	67
I.7. Estructura	70
<b>1. Primera parte: estudio preliminar</b>	<b>73</b>
1.1. Acercamiento al objeto de estudio	77
1.1.1. Esbozo histórico-vital	77
1.1.2. La nación posible	81
1.1.3. El trasfondo filosófico de la cultura en la salvación de la circunstancia española	90
1.1.4. La generación de 1914 y el sentido pedagógico de la Liga de Educación Política	96
1.1.5. El arte de la política como vitalidad nacional	109
1.2. Ideas políticas de Ortega y Gasset para una nueva cultura política	117
1.2.1. Contexto histórico y socio-político de finales del siglo XIX y principios del XX	118

1.2.2. De camino a la política activa	126
1.2.3. El Partido Reformista y la Liga, intenciones de educación política	134
1.2.4. “Vieja y nueva política”: inyección de cultura política	139
1.2.5. Otras vías de comunicación, cuando la Liga se desmorona	154
1.2.6. Hacia el desencanto social y político	163
1.2.7. El Directorio primorriverista: muerte anunciada de la Restauración	170
 <b>2. Segunda parte: raíces de la teoría de la cultura política de Ortega y Gasset</b>	 <b>183</b>
2.1. Línea situacional de la cultura política	189
2.2. Referencias clásicas	203
2.3. Referencias contemporáneas	221
 <b>3. Tercera parte: krausismo e Institución Libre de Enseñanza como influencias educativas en la teoría de la cultura política de Ortega y Gasset</b>	 <b>251</b>
3.1. De la vocación a la mejora de la sociedad	255
3.2. El fruto de la creación de un capital humano	271
3.3. Sociedad preparada para el progreso histórico	289
 <b>4. Cuarta parte: conciencia cívica, ciudadanía y poder espiritual</b>	 <b>305</b>
4.1. El cultivo de ideas para lograr una conciencia cívica	309
4.2. Explorando la consolidación de la ciudadanía	325
4.3. La organización de los hombres para la superación de problemas sociales y la construcción de su propio destino: el poder espiritual	339

<b>5. Quinta parte: el concepto de nación</b>	<b>361</b>
5.1. Revisión del concepto de nación	365
5.2. Programa de educación política	393
5.3. Equilibrio entre vida individual y fuerza del Estado	413
<b>6. Sexta parte: la filosofía del Estado de Ortega y Gasset</b>	<b>435</b>
6.1. Doctrina del Estado: punto de partida en la idea de Estado	441
6.2. El liberalismo político	467
6.3. Teoría democrática liberal: poderes gubernamentales, élites y opinión pública	489
<b>Conclusiones</b>	<b>521</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>555</b>





# Resumen

Título de la tesis doctoral:

***Cultura política y filosofía del Estado en Ortega y Gasset (1905-1932)***

El concepto de cultura política fue adoptado por Gabriel Almond y Sidney Verba a mediados del siglo XX. Constataron que una cultura política es condicionante de la vida pública de una sociedad y la marcha de un sistema democrático, por lo que la definieron como un sistema de creencias, valores y normas que determinan una actitud social ante el hecho político. Este concepto de cultura política es trasladado, en esta tesis doctoral, a la filosofía política de Ortega, que, a pesar de ser previa al origen del término en las fechas mencionadas, lo define con la misma magnitud que Almond y Verba. Aun así, para el caso del filósofo madrileño, la cultura política todavía encuentra una explicación más completa. Por un lado, tenía atribuida un carácter de historicidad que recogía el impulso de la vida humana en unas coordenadas históricas concretas; por otro, consideraba la formación y la educación política del individuo y del profesional de la política el modo con el que tener una actitud crítica ante la vida pública, que sirviera a la sociedad para realizar un proyecto de vida en común.

Almond y Verba, como también otros autores que trabajaron posteriormente sobre el mismo concepto, no se acogen al conocimiento político como elemento decisivo de una cultura política. Sin embargo, para Ortega, es un factor determinante y estaría contenido en el origen del término. En este sentido, la teoría de la cultura política orteguiana recoge el influjo de las pedagogías neokantiana, krausista y de la Institución Libre de Enseñanza, como de la *paideia* de los filósofos griegos Sócrates, Platón y Aristóteles, de acuerdo con la idea de que la educación era el fundamento propiciador para el cambio en el ámbito social y la vida política y parlamentaria.

Por tanto, el concepto de cultura política propiamente orteguiano que propone esta tesis doctoral es el de la actitud relacionada con ideas e ideologías que comparten los individuos a niveles generacionales y de grupos, como también con creencias y valores que se han dado a lo largo de una tradición. Desde este horizonte, los individuos

interpretan los hechos históricos, la sociedad en la que viven, la práctica política, el sistema institucional y el mecanismo democrático. Y esta visión de cultura política incluye, por ello, la formación y la educación política que se dirigirían a dotar al individuo de un juicio crítico sobre la acción política y una responsabilidad cívica en cuanto a su participación ciudadana. Esto implica la creación de programas educativo-políticos con la intención de hacer mejor la sociedad en la que habitan los individuos, y para cuyo proyecto de vida en común Ortega se refiere a la nación que hay que hacer. En consecuencia, este estudio ha examinado el papel que ocupa el Estado en ese objetivo de convivencia: la función que ha de desempeñar y los límites que hay que poner en el uso de su poder público.

Así, entonces, según Ortega, la cultura política consiste en el conocimiento acumulado, a lo largo de la historia, por los individuos que forman parte de las distintas generaciones, y cuyo conocimiento queda expresado en esferas de diversa índole, como la de las instituciones, las normas, los usos sociales y políticos y el sistema de vigencias de una sociedad. Dependiendo del sentido que adopte esa cultura política en un tiempo y lugar concretos, el individuo orienta su propia vida personal. Y, por esta razón, la formación de individuos se convierte en un elemento clave para el desarrollo de la sensibilidad política, ya que, para Ortega, educar a los individuos en las distintas áreas del conocimiento los haría más interesados por el bien general de la sociedad y los involucraría en la vida pública.

El filósofo madrileño queda ubicado en una cultura política liberal. Si bien cada cultura política hay que verla según su heterogeneidad, así ocurre también con la liberal. El Partido Liberal formaba parte de la alternancia política con el Partido Conservador (Liberal-Conservador), lo que desde la apreciación de Ortega y muchos integrantes de la generación del 14 podría considerarse como una única cultura política. Siguiendo esta línea, dentro de la cultura política liberal en la que se inserta Ortega, hay que hablar de una corriente crítica y revisionista que trataba de remodelar el liberalismo. Este propósito afectaba al sistema político de turnos de partido, el mecanismo democrático y la reforma del aparato estatal para su adaptación al desarrollo de la sociedad, y, asimismo, al establecimiento de un sistema de normas, creencias y valores de la sociedad con respecto a la política. Con este empeño nació la Liga de Educación

Política en 1913, y de igual modo hay que aludir a la aparición del Partido Reformista al que se adscribieron varios de sus miembros.

Los objetivos de esta tesis doctoral son los siguientes:

1. Exponer el escenario histórico en que Ortega desarrollará su filosofía política, y, en concreto, su teoría de la cultura política y la consecuente visión del funcionamiento del Estado, con las que ofrece una forma de repensar la política a través de la educación con objeto de democratizar el sistema de la Restauración.

2. Dar testimonio de los primeros estudios sobre la cultura política de mediados del siglo XX realizados por Gabriel Almond y Sidney Verba, a fin de constar que la teoría de la cultura política orteguiana ya poseía las mismas bases rigurosas que las de aquéllos.

3. Señalar el fundamento de la formación y la educación política en la teoría de la cultura política de Ortega. Se alude, por ello, a las pedagogías neokantiana, krausista y de la Institución Libre de Enseñanza. Y se refuerza el peso de la educación, para la mejora de la sociedad, como inversión en capital humano, concepto que, aunque adoptado por Theodore W. Schultz y Gary S. Becker, también a mediados del siglo XX, ya se encuentra incipiente en Ortega.

4. Indagar ciertos componentes que articulan e impulsan el buen funcionamiento de la vida pública según la teoría de la cultura política orteguiana, tales como la conciencia cívica, la ciudadanía y el poder espiritual.

5. Examinar la relevancia del concepto orteguiano de nación, de base nietzscheana y renaniana, en su teoría de la cultura política.

6. Analizar la idea de Estado y su práctica en la filosofía política orteguiana como en las dimensiones del liberalismo y la democracia.

Los resultados obtenidos en esta tesis doctoral han proporcionado una red de conceptos que construyen la teoría de la cultura política de Ortega, como son los de

educación política, capital humano, conciencia cívica, poder espiritual, nación, Estado, élites y democracia liberal.

Por consiguiente, se ha obtenido, por un lado, una descripción de la historia política en la que se enmarca el pensamiento político orteguiano, y, por otro, una sistematización del contenido de su filosofía política. En esa parte descriptiva, ha sido posible abordar los trabajos precedentes que han apuntado a la teoría de la cultura política de Ortega, y se han resaltado los rasgos diferenciadores de dicha teoría con respecto a las corrientes liberales, conservadoras, republicanas y socialistas existentes en el contexto de la Restauración. A cambio, se han señalado las similitudes con el reformismo y se han estudiado las ideas políticas de Ortega hasta la Dictadura de Primo de Rivera y el comienzo de la II.<sup>a</sup> República.

En la parte sistemática, se han hallado las influencias recibidas en el filósofo madrileño para la elaboración de su teoría de la cultura política. Se ha comprendido el tema de la educación, en tanto que inversión en capital humano, como motor principal para el cambio social y la instauración de una cultura política, en la línea de las pedagogías neokantiana, krausista y de la Institución Libre de Enseñanza. Insistiendo en la educación, han sido perfiladas algunas condiciones que asentarían una cultura política según Ortega: la enseñanza de una conciencia cívica, la cual cabe entenderla como un comportamiento ético para adoptar una actitud responsable en la convivencia; la consolidación de una ciudadanía llamada por un compromiso de actos humanos que lleven a una renovación de la vida pública; y la implantación de un poder espiritual, una moralización de la sociedad que promueva la solidaridad a fin de lograr una mejor organización social y la participación responsable en la vida pública.

Sobre esta profunda base educativa, también en esa parte sistemática se ha desarrollado el planteamiento de un proyecto de vida en común en cuanto a lo que concierne a la construcción de un futuro para la sociedad, concebido todo ello como nación. Entre algunas fuentes para la elaboración de la idea de nación en Ortega, se ha subrayado la de Ernest Renan por su característica porvenirista en la concepción subjetivo-voluntarista de nación política. Para este menester, ha sido reconocido un programa de educación política con el que Ortega contempla que tanto ciudadanos como políticos de profesión participen de una cultura política con conciencia de nación

como centro de la vida pública. Por ello, en función del análisis realizado, se ha indicado que la actividad política es una oportunidad para hacer uso del Estado concibiéndolo como aparato de servicio de la sociedad. De este modo, también se han remarcado distinciones entre nación y Estado con objeto de alcanzar un equilibrio entre ambos, y definir los pertinentes ámbitos de acción del Estado, la sociedad y el individuo. Se ha valorado el significado del liberalismo político orteguiano, donde la libertad individual y el espacio de la sociedad civil son unos límites que el Estado no debe sobrepasar. Y desde este principio liberal, se ha definido la democracia como elemento del sistema político del Estado, como mecanismo que corresponde al espacio de lo político que no ha de invadir el de la sociedad civil ni el de las parcelas privadas del individuo. La democracia, por tanto, se sustentaría en una jerarquía de valores que evitaran el igualitarismo de las diferencias en talentos, capacidades y sensibilidades. A este respecto se ha puesto la atención en las élites como educadoras de modelos de excelencia, y cuya acción tiene lugar en la estructura social, no en la política.

Con todo ello, las conclusiones ponen de manifiesto que la teoría de la cultura política de Ortega se configuró sobre un fundamento lógico que atendía a la situación de una realidad socio-política del tiempo en que vivió, aunque ciertamente no tuvo ocasión para verse realizada. Contó con gran parte de las infraestructuras necesarias. Incluso, dispuso de una fuerza de representación parlamentaria, pero no llegó a insistir en la tarea legislativa, en cuyo dominio hubiera aprovechado los organismos jurídicos para respaldar el modelo de sociedad y de vida pública que tenía en proyecto.



# Abstract

Title of the doctoral thesis:

***Political culture and philosophy of the State in Ortega y Gasset (1905-1932)***

The concept of political culture was adopted by Gabriel Almond and Sidney Verba in the mid-20th century. They confirmed that a political culture is decisive for the public life of a society and the progress of a democratic system, so they defined it as a system of beliefs, values and norms that determine a social attitude to the political incident. This concept of political culture is transferred, in this thesis, to the Ortega political philosophy, who, despite being prior to the origin of the term in mentioned dates; he defines it with the same magnitude as Almond and Verba. Even so, in the case of the Madrilenian philosopher, the political culture still finds a more complete explanation. On the one hand, it had assigned a character of historicity, which collects the impulse of human life in a specific historical coordinates; on the other hand, it considered the training and political education of the individual and the policy professional as the manner to have a critical attitude to public life, which helps the society to carry out a common life project.

Almond and Verba, as also other authors who later worked on the same concept; don't accept the political knowledge as a critical element of a political culture. However, for Ortega, it is a determining factor and would be contained in the origin of the term. In this sense, Ortega political culture theory draws upon the influence of neokantian and krausist pedagogies and the Free Educational Institution, as the *paideia* of the Greek philosophers Socrates, Plato and Aristotle, in accordance with the idea that education was the foundation proponent for change in the social, political and parliamentary life.

Therefore, the concept of Ortega political culture, which proposes this doctoral thesis, is the attitude related to ideas and ideologies that share individuals at a generational and group levels, as well as beliefs and values that have been a tradition throughout. Since this horizon, individuals interpret historical incidents, the society in



which they live, the political practice, the institutional system and the democratic mechanism. Furthermore, this vision of political culture includes, therefore, training and political education that set out to give the individual a critical judgment on political action and a civic responsibility in terms of their participation. This implies the creation of educative-political programs with the intention of making a better society where individuals live, and for whose common life project, Ortega refers to the nation that needs to be done.

Consequently, this study has examined the role that the State deals with that goal of coexistence: the function that has to play and the limits that must be put in the use of public power.

According to Ortega, the political culture consists of accumulated knowledge, throughout history, by individuals who are part of different generations, and whose knowledge is expressed in areas of diverse nature, such as institutions, rules, social and political uses and validity of a society system. Depending on the sense adopted by this political culture in a specific place and time, the individual guides his own personal life. Furthermore, for this reason, the formation of individuals becomes a key element for the development of the political sensitivity, since, for Ortega, educating individuals in different areas of knowledge would make them more interested in the general interests of society and involve them in public life.

The Madrilenian philosopher is located in a liberal political culture. While every political culture must be seen according to its heterogeneity, this also happen with the liberal. The Liberal Party was part of political alternation with the Conservative Party (Liberal-Conservative), so from the appreciation of Ortega and many members of the generation of the 14 century, it could be considered as a unique political culture. Following this line, the liberal political culture, in which Ortega is inserted, we have to talk of a revisionist and critical current that sought to reshape liberalism. This purpose affected the political system of party turns, the democratic mechanism and the reform of the State apparatus to its adaptation to the development of society, and, likewise, to the establishment of a system of norms, beliefs and values of the society regarding the policy. With this effort was born the Political Education League in 1913, and similarly,

we must refer to the emergence of the Reformist Party, which is assigned to several of its members.

The objectives of this doctoral thesis are the following:

1. To expose the historical scene, in which Ortega will develop his political philosophy, and, in particular, his theory of political culture and consequent vision of the running of the State that provides a way to rethink the policy through education in order to democratize the Restoration System.

2. To give testimony of the early studies on the policy of mid-20th-century culture made by Gabriel Almond and Sidney Verba, in order to certain that Ortega political culture theory already possessed the same rigorous basis as those.

3. To point out the foundation of training and political education in Ortega political culture theory. It refers, therefore, to the neokantian and krausist pedagogies and the Free Educational Institution. In addition, it reinforces the weight of education, for a better society, as investment in human capital, concept that, although adopted by Theodore W. Schultz and Gary S. Becker, is already emerging in Ortega in the middle of the 20th century.

4. To investigate certain components that articulate and promote the proper running of the public life according to Ortega political culture theory, such as the civic awareness, citizenship and the spiritual power.

5. To examine the relevance of Ortega theory concept of nation based in Nietzsche and Renan.

6. To analyse the idea of State and its practice in Ortega political philosophy as in the dimensions of liberalism and democracy.

The results obtained in this thesis have provided a network of concepts that Ortega political culture theory builds, such as those of political education, human capital, civic consciousness, spiritual power, nation, State, elites and liberal democracy.

Therefore, on the one hand, has been obtained an overview of the political history, in which Ortega political thought is framed, and, on the other hand, a systematization of the contents of his political philosophy. In the descriptive part, it has been possible to deal with previous works that have signed up Ortega political culture theory, and they have highlighted the differentiating features of this theory with respect to the liberal, conservative, republican and socialist movement in the context of the Restoration. In return, similarities with reformism have been pointed out and the political ideas of Ortega have been studied up to the Primo de Rivera Dictatorship and the beginning of the Second Spanish Republic.

In the systematic part, the influences received in the Madrilenian philosopher for the development of his theory of political culture have been found. It has understood the issue of education, the investment in human capital and in the main engine for social change, the establishment of a political culture, the neokantian and the krausist pedagogies lines and the Free Educational Institution. Emphasizing in the education, some conditions have been outlined, which settled a political culture according to Ortega: the teaching of a civic consciousness, which should be understood as an ethical behaviour to adopt a responsible attitude in the world; the consolidation of citizens called for a commitment of human acts that lead to a renewal of public life; and the implementation of a spiritual power, a moralization of society that promotes solidarity in order to achieve a better social organization and responsible participation in public life.

On this deep educational basis and in the systematic part, the approach to a common life project has been developed as regards the construction of a future for the society, conceived this as a nation. Among some sources for the development of the idea of nation in Ortega, we have highlighted the one from Ernest Renan by its porvenirist characteristic in the subjective-proactive conception of political nation. For this task has been recognized a political education program, in which Ortega contemplates that both profession citizens and politicians participate in a political culture-conscious nation as a centre of public life. Therefore, depending on the analysis, it has been noted that political activity is an opportunity to make use of the State, conceiving it as serving society. In this way, we have also highlighted distinctions

between nation and State in order to achieve a balance between the two, and define the relevant fields of action of the State, society and the individual. It has valued the meaning of Ortega political liberalism, where individual freedom and civil society space are limits that must not be exceeded by the State. From this liberal principle, democracy has been defined as an element of the political system of the State, as a mechanism that corresponds to the space of politics that does not invade the civil society or the private individual plots. Democracy, therefore, is support in a hierarchy of values that avoid the egalitarianism of the difference in talents, abilities and sensibilities. In this regard, the attention has been put on elites as educators of excellence models, and whose action takes place in the social structure, not in politics.

With all of this, the conclusions reveal that the theory of the political culture of Ortega has been set on a rational fundament that catered to the situation of a socio-political reality of the time in which he lived, although he had not occasion to see it performed. He had much of the necessary infrastructure. Even he had parliamentary representation power, he did not insist on the legislative task, in whose domain he would have used legal bodies to support the model of society and public life that he had in mind.



# I. Introducción

## I.1. Fundamentos

Hasta que no sea llegado el claro día de primavera en que los publicistas y los oradores de café, los señores diputados y los arbitristas de afición se convenzan de que la cultura es algo que hay que tomar totalmente, y que es imposible y estéril fraccionado, nada se habrá hecho firme en la cien veces comenzada peregrinación regeneradora<sup>1</sup>.

La manera que tenía Ortega de entender la política no estaba muy alejada de los grandes temas que hoy se estudian ni de lo que se ha ido entendiendo y practicando en los siglos XX y XXI. Si bien el filósofo madrileño cargó su visión de la política de profundidad conceptual, no es difícil encontrar estudios que definen la política, desde la ciencia más empírica, con significados similares.

Desde un punto de vista muy actual como puede ser el de Michael J. Sodaro, en su obra *Política y Ciencia Política: una introducción*, un amplio consenso aceptaría considerar la política como el procedimiento con el que se tratan los acontecimientos y se efectúan las interacciones entre los ciudadanos, las comunidades, las diversas organizaciones y los gobiernos representativos para encarar objetivos colectivos y alcanzar soluciones que se adecúen a un sistema de reglas e instituciones para el conjunto de la sociedad. En lo esencial, con la práctica política se persigue establecer unos elementos básicos de seguridad y bienestar, a fin de garantizar un mejor nivel de vida de los ciudadanos. Siguiendo este razonamiento, el ejercicio de la política implica inevitablemente al Estado. Es en las instituciones estatales donde se toman las decisiones en beneficio de la comunidad, a ellas se dirigen los ciudadanos cuando necesitan superar muchas de sus dificultades. Incluso, cuando existe el deseo de que se recorte la fuerza del Estado y un gobierno no se entrometa en los asuntos particulares, se

---

<sup>1</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Notas de Berlín” (1905), en *Obras completas*, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010, tomo I, p. 52. En adelante, las referencias a esta edición de las obras de Ortega se citarán siguiendo el esquema “autor, título de la obra (año de publicación), tomo en números romanos, página/s en numeración arábiga”. Por otro lado, en toda la extensión de esta tesis se reproducen palabras o expresiones, o algunas líneas, tanto de Ortega como de cualquier otro autor, pero en ningún caso texto citado literalmente.

está aclamando a la autoridad estatal para que, por medio de los poderes con los que hace las leyes, las aplique y controle la legalidad de su ejecución.

Sodaro dice que los problemas connaturales que pueden encontrarse son que, a pesar de que las democracias reconocen a los ciudadanos el derecho de elegir a sus representantes y participar en la vida pública, a veces surgen regímenes dictatoriales que ponen el Estado por encima de los ciudadanos y frenan cualquier intento de expresión de una sociedad, y faltan así al respeto de derechos humanos. En muchos países se crean regímenes híbridos, por lo que puede darse una relación entre democracia y dictadura, en la cual existen grados intermedios entre ambos extremos. Ciertamente, en lo fundamental hay que puntualizar que la democracia acuerda unos mecanismos con los que alcanzar los objetivos colectivos teniendo en cuenta la opinión pública y basándose en la actuación de los partidos y los variados grupos de interés organizados; mientras que la dictadura ejerce su gobierno sin sentirse en la obligación de reparar en la opinión pública y en los grupos de oposición. Los regímenes democráticos, entonces, se enfrentan abiertamente a los problemas asumiendo que el gobierno explique sin reservas sus actuaciones, en contraposición las dictaduras tratan de gestionarlos de forma oculta sin facilitar información a la sociedad y sin admitir sus responsabilidades<sup>2</sup>.

Se perfila, de este modo, una cuestión de mayor calado como es la que aborda Michael Oakeshott a la hora de indagar la forma de crearse un gobierno. El poder caracteriza a un gobierno por su capacidad para que sea obedecido mediante sus órdenes, pero es en virtud de su autoridad lo que hace que un gobierno esté en el derecho a ser obedecido. Este derecho se basa en la manera en que se ha constituido un gobierno, no en las funciones que desempeña. Podría ocurrir que un gobierno hiciera empleo de su poder para ser obedecido, pero, si no tiene autoridad, habría que considerarlo un tirano. Incluso podría darse un gobierno tirano que complaciera a sus gobernados y gozara de reputación y reconocimiento, pero el hecho de no sustentarse en la autoridad es lo que le hace ser un gobierno sin derecho a gobernar. Aquí es donde cobra sentido que un gobierno, además del poder que tenga, requiere de autoridad, de cómo ha sido constituido. Esa constitución de un gobierno no es sólo una declaración formal, consiste en los cauces que han hecho posible su constitución, la forma en que se

---

<sup>2</sup> Michael J. SODARO, *Política y Ciencia Política: una introducción*, McGraw-Hill, Madrid, 2010, pp. 1-4.

ha compuesto, cómo ha sido designado o qué medios ha hecho uso para ocupar el cargo<sup>3</sup>.

Un asunto relevante en la política del siglo XIX ha sido, como señala Isaiah Berlin, el de los movimientos de liberación del individualismo humanitario y el nacionalismo romántico. Ambos estaban marcados por grandes diferencias, pero tenían en común que creían que los problemas que se encontraban los individuos y las sociedades se solucionaban anteponiendo la inteligencia y la virtud a la ignorancia y la maldad. Aquellos movimientos entendían que los seres humanos podían llegar a acuerdos con los que superar las dificultades si se servían de recursos intelectuales y morales que estuvieran a su alcance. Las distintas escuelas de utilitaristas, románticos neofeudales, socialistas, conservadores, anarquistas, radicales o liberales dieron su visión para abordar los problemas. Aquellas dos grandes corrientes estaban convencidas de que habían detectado problemas reales y que podían resolverlos con hombres que poseyeran una capacidad y una inteligencia excepcionales. Y, si bien derivaron a formas extremas como el fascismo y el comunismo, a lo largo del siglo XX el avance se hizo hacia el sustento del poder por medio de la representación política de todas las clases de la población europea occidental<sup>4</sup>.

Giovanni Sartori describe un proceso histórico en el que se llega a la diferencia entre sociedad y Estado. Ni en Grecia el *demos* ni en Roma el *populus* significaban sociedad, y, después, durante la Edad Media no existió una idea autónoma de sociedad. Tampoco se debe a una formulación procedente de los movimientos revolucionarios ni a revueltas contra un soberano, que se llevaban a cabo por individuos o instituciones concretas. Habría que remitir a Locke para hablar de sociedad, como contrato que acuerdan los individuos con el que se regulan derechos y preceptos de mayorías. La sociedad adquiere, así, su autonomía con respecto a las relaciones con el Estado, lo que conlleva tener en cuenta otra separación, la de la economía. Smith o Ricardo verán la prosperidad de una sociedad en función de la división del trabajo y el principio de organización, cuando es capaz de autorregularse y el Estado no interviene en la vida

---

<sup>3</sup> Michael OAKESHOTT, *Lecciones de historia del pensamiento político*, volumen II, *El carácter del Estado europeo moderno*, introducción, traducción y edición al cuidado de Francisco Javier LÓPEZ ATANES, Unión Editorial, Madrid, 2013 [1.ª edición de 2006], pp. 99-100.

<sup>4</sup> Isaiah BERLIN, "Las ideas políticas en el siglo XX" (1950), en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988 [1.ª edición de 1969], pp. 70-72 y 75.



asociada. Pero este planteamiento económico de sociedad espontánea, liberada de obstáculos políticos y del derecho, se podía ampliar fácilmente a la sociedad en general. Saint-Simon y Comte abanderan este paso. Y ahora la sociedad no es algo distinto e independiente, sino que cabe ver el sistema social como generador del sistema político. Ahora bien, esta concurrencia hace que en el siglo XIX todo se entienda por política en una dimensión horizontal, aunque con la elevación de la política por cuanto se la restringía a las tareas de gobierno y los asuntos de Estado. Pero en siglo XX este gráfico queda limitado con los hechos de la democratización y la aparición de las masas en la política. Del Estado siguen dependiendo las potestades, pero los procesos políticos no se reducen sólo al aparato estatal e institucional. El Estado queda abarcado, así, en un concepto más inclusivo, el de sistema político, que lo componen diversos subsistemas como el partidista, el sindical, los grupos de presión, etc. Esto lleva a desambiguar los recursos del poder de la posesión del poder, como a distinguir dónde surge el poder político, cómo y en qué lugar se ejerce<sup>5</sup>.

Según Ralf Dahrendorf, siempre es necesario un Estado mínimo, porque, de darse una sociedad donde no hubiera ningún tipo de dominación por los hombres, lleva a una situación insostenible. Los hombres son movidos por ambiciones distintas, y esto puede llevar a que unos vulneren las oportunidades vitales de otros. Por ello, cualquier sociedad requiere de unas normas que estén amparadas por un protocolo de sanciones. Estas normas y sanciones pueden ser erróneas, pero de ahí que tenga que tener cabida su rectificación en aras del progreso. Este razonamiento convoca al liberalismo, en tanto que trata de hacer compatibles la presencia de la dominación con la posibilidad de las oportunidades vitales para el mayor número de personas, la fuerza con los derechos individuales. De esta manera, el liberalismo se basa en la moral de la integridad del individuo y la aspiración a realizar su vida. Las instituciones, las organizaciones o los diversos grupos no los considera como fines en sí mismos, sino como medios posibles con los que el individuo puede desarrollarse como persona, que, a su vez, es la fuerza impulsora de la sociedad. Y, consecuentemente, la sociedad tiene que crear sus propias potencialidades, como el derecho, el Estado y la economía de mercado, pero consciente de que no siempre se hallan aquí las respuestas definitivas y puedan hallarse otras

---

<sup>5</sup> Giovanni SARTORI, *Elementos de teoría política*, versión española de M.<sup>a</sup> Luz MORÁN, Alianza, Madrid, 1992 [1.<sup>a</sup> edición de 1987], pp. 210-212 y 216-217.

soluciones según las exigencias de cada tiempo determinado. Así es como entiende el liberalismo el cambio como un principio, y en ese contexto la democracia<sup>6</sup>.

A esta percepción de respuestas abiertas y no definitivas dirige Hayek su sentido de la libertad. Remite al escenario de eventualidad en que se encuentra el individuo, y de ahí que necesite de la libertad como recurso de oportunidad con el que alcanzar objetivos y cubrir necesidades y deseos. De estar en posesión de un conocimiento pleno y absoluto de todo lo que se necesita y cabe desear, al individuo no le haría falta la libertad ni ningún argumento en favor de la libertad. Esta condición es la que rige el funcionamiento de las instituciones cuya razón es la libertad, parten del fundamento de la ignorancia para combatirla con posibilidades, pues la libertad es ese espacio contingente de posibilidades que se adapta a lo imprevisible con el conocimiento limitado y finito del que dispone. De este conocimiento hace uso para conseguir lo mejor, aunque no sabe con certeza las consecuencias concretas a las que llegará. Así es como hay que encuadrar la libertad como oportunidad según Hayek, de tal forma que las instituciones humanas se conduzcan hacia el aumento de posibilidades a fin de proporcionar mayores oportunidades a toda clase de individuos. De aquí deduce Hayek que la libertad como principio no se restringe sólo a casos concretos de los que se sepa que han dado resultados positivos, porque no siempre logra sus fines dado que la vida de los individuos no está determinada por pronósticos seguros. La libertad, por eso, existe incluso cuando el uso que de ella hacen algunos no es deseable, ya que es fruto de desarrollos imprevisibles por las oportunidades que ofrece la libertad. Pero esto tampoco quiere decir que la libertad como principio vaya en contra de la libertad individual; lo que hay que considerar es que la libertad no se da en soluciones previsibles, sino en las posibilidades que se abren para mayor bien de todos. No se trata de la libertad personal que un individuo desee practicar, a lo que alude este argumento es a la libertad que un individuo puede necesitar y que resulta beneficiosa para la sociedad. Concediendo esta libertad a personas desconocidas, al final puede ser utilizada por uno mismo. Es así como aumenta el número de individuos que pueda hacer

---

<sup>6</sup> Ralf DAHRENDORF, *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*, traducción del alemán por Ramón GARCÍA COTARELO, Espasa-Calpe, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1979], pp. 131-133.

uso de la libertad, ya que el núcleo de esta idea es que la libertad que en un momento disfrutaban unos pocos pueda ser aplicada a la libertad de todos<sup>7</sup>.

Como podrá verse a lo largo de esta tesis doctoral, la percepción de la democracia que consiste en un mecanismo político para alcanzar objetivos a nivel grupal, la constitución de un gobierno cuya autoridad para ejercer el poder esté basada en cómo ha sido elegido o por qué medios, el régimen de representación parlamentaria como forma de evitar los totalitarismos, la diferencia entre sociedad y Estado bajo el criterio de que aquella se organice sobre el principio del trabajo y éste no invada sus relaciones de asociación, el fundamento del liberalismo político para que las instituciones sean medios que faciliten oportunidades de realización personal que, en el fondo, suponen un fomento de la sociedad, son cuestiones de gran calado que fueron abordadas ampliamente por Ortega a la hora de elaborar su teoría de la cultura política.

Pero para delimitar los aspectos de cultura política y filosofía del Estado en el pensamiento de Ortega, antes se pueden traer a colación algunas claves de la ciencia política como las que destaca Javier Roiz, en su trabajo “Categorías y teorías de la Ciencia Política”, de las que el propio Ortega no era ajeno a la hora de elaborar su reflexión sobre los asuntos públicos. Aunque la inquietud política ha existido siempre y pueden descubrirse tratados a lo largo de toda la historia desde la Grecia clásica, la ciencia política se consolidó como rama del conocimiento a partir de 1875, momento en que algunas facultades y departamentos se dedican al cultivo de la investigación empírica para tal fin. En 1880 se crea la School of Political Science en la Universidad de Columbia y en 1903, la American Political Science Association, con una clara vocación de científicos por lo político. En España, en concreto, debido en parte a las peculiaridades de su historia, la ciencia política como plan de estudios no tiene comienzo hasta después de la Guerra Civil, aunque autores como Adolfo Posada ya habían realizado investigaciones en este terreno a principios de siglo. Posteriormente, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, la ciencia política definió con más precisión sus postulados al verse favorecida por el auge de las ciencias experimentales y la sólida economía de las universidades americanas. La ciencia política ajustó su objeto de estudio al método científico y aseguraba así los controles de calidad de la ciencia

---

<sup>7</sup> Friedrich A. HAYEK, *Los fundamentos de la libertad*, 2.ª edición, Unión Editorial, Madrid, 1975 [1.ª edición de 1959], pp. 46-49.

vigente. Fruto de este avance surgieron grandes maestros y escuelas de filosofía de la ciencia que dirigieron sus esfuerzos hacia instrumentos fiables de indagación en lo político. Tales son los casos de Henri Poincaré, Karl Popper, Thomas Kuhn, Carl G. Hempel, Jürgen Habermas, Isaiah Berlin, Juan José Linz, Giovanni Sartori, etc.

En cierta relación con estas coordenadas tendrá lugar la preocupación por la política de los intelectuales españoles de principios del siglo XX, y cuyo objetivo era superar los retos que aparecían en su sociedad. Y es que, como dice Roiz, la ciencia política se dedica, por un lado, a la preparación y exposición de teorías y reflexiones, y, por otro, busca instrumentos con los que hacer frente a los problemas políticos en su vida diaria. Y, en este sentido, a medida que transcurre el tiempo la ciencia política varía sus objetivos, está en concordancia con la legitimación social que se concede a una serie de ciudadanos y con las relaciones de poder y conflicto que se dan en una sociedad. De ahí que también el asunto del Estado sea una pieza importante en el estudio de la ciencia política, ya que el Estado, desde una primera definición general como la ofrecida por Roiz, abarca el conjunto de las instituciones que establece unas reglas con las que hacer funcionar la administración de los poderes. Esto no es óbice para tener en cuenta, por otra parte, que en los individuos ya hay localizado un constituyente político que influye sobremanera en su comportamiento político cotidiano, lo que aminora el potencial que la misma política había puesto en la centralidad de los Estados. Es así como la ciencia política ha podido disponer de unos criterios mínimos de rigor y conductividad a fin de plantearse unas preguntas adecuadas y responderlas con coherencia<sup>8</sup>.

Elisa Chuliá y Marco Vinicio Agulló plantean, en “La teoría política: Algunos debates contemporáneos”, que ir elaborando teorías es la finalidad que tiene toda ciencia para explicar los hechos que el hombre va encontrando a lo largo de la vida. La construcción de teorías selecciona los fenómenos, los clasifica y ofrece explicaciones con intención de aclararlos. Y en estas aportaciones al conocimiento, algunos nombres son representativos en la ciencia política, así los clásicos Platón y Aristóteles, los considerados padres de esta disciplina como Maquiavelo, Hobbes, Locke o Montesquieu, o autores de la Edad Contemporánea como Tocqueville o Marx. Todos

---

<sup>8</sup> Javier ROIZ, “Categorías y teorías de la Ciencia Política”, en Andrés DE BLAS GUERRERO y Jaime PASTOR VERDÚ (coords.), *Fundamentos de Ciencia Política*, UNED, Madrid, 1997, pp. 17-20.

ellos sometieron a examen las estructuras, los procesos y los resultados de la actividad política de su tiempo. Sus conclusiones descubrieron ciertas regularidades en el comportamiento de los ciudadanos y las instituciones, de las que establecieron categorías para ir tipificando los fenómenos. De esta manera fueron reflexionando sobre las prácticas del buen gobierno y las virtudes cívicas, sobre los valores que debían acompañar a la actividad política y los modos de convivencia. Su labor era la que más apropiada podía denominarse pensamiento político. Articulaban la explicación de los acontecimientos políticos con razonamientos y argumentaciones de cómo podían obtenerse mejores comunidades políticas, cuyos contenidos se suelen tener como base cuando cualquier pensador traza su propia investigación política. Así, entonces, se distinguen en la actualidad estas dos faces del campo de investigación de la ciencia política: la ciencia empírica de la política, que describe y explica los hechos políticos; y la teoría política normativa o filosofía política, que hace una reflexión especulativa sobre los valores con los que debería regirse una comunidad política. Aquella dice cómo son las cosas, ésta, cómo deben ser las cosas en coincidencia con los principios éticos y morales que tienen que orientar el orden político para facilitar un estilo de “vida buena” a los ciudadanos<sup>9</sup>.

Dada la temática correspondiente al contenido de esta tesis doctoral, a saber, la teoría política orteguiana, en concreto el tema de la cultura política y su seguida reflexión sobre el Estado, este trabajo, entonces, se ajusta, en la medida que es oportuno, a los criterios propios de la filosofía política. Obviamente, no hay que olvidar que es una tesis que ensaya su propuesta en el siglo XXI, con todo lo que conlleva de dificultad la comprensión de otro tiempo histórico distinto. Es menester decir que este estudio trata de abordar asuntos interdisciplinares, pero siempre que esta interdisciplinariedad sea pertinente y examine aspectos afines. Por tanto, no es deseo de exponer una tesis que se acoja a ramas del conocimiento como la historia, la biografía intelectual, la sociología política, el análisis comparativo político, la antropología y demás disciplinas de la misma índole; hay mucho de todo esto, aunque la línea de investigación de partida es la mencionada filosofía política.

---

<sup>9</sup> Elisa CHULIÁ y Marco VINICIO AGULLÓ, “La teoría política: Algunos debates contemporáneos”, en Michael J. SODARO, *Política y Ciencia Política: una introducción*, ob. cit., pp. 19-20.

Para dar, entonces, una definición básica o general, pero precisa, de filosofía política en este trabajo doctoral, se sigue el criterio de D. D. Raphael en su obra *Problemas de filosofía política*, clásica, a pesar de su relativa corta edad, por ser una referencia en muchas bibliografías configuradas sobre esta línea de investigación. Para Raphael, la filosofía política es una especialidad de la filosofía, y su campo de estudio comprende la reflexión filosófica sobre todo aquello que tenga que ver con la sociedad y el Estado. Pero, puesto que la propia filosofía tiene principalmente el objetivo de aclarar y depurar conceptos para después valerse de ellos a la hora de evaluar críticamente un sistema de creencias, la parte de la filosofía que demarca una teoría política persigue establecer unas normas para el buen curso de la sociedad y sus gobiernos (se entiende que el asentado sobre un régimen democrático y el que prescribe unas normas justas para el civismo y la convivencia). Esto difiere de lo que se formula como teoría de una ciencia empírica, la cual estaría referida a hechos que se dan en la realidad. Sin embargo, construir modelos de sociedad desde el ámbito de la filosofía política no hay que interpretarlo como algo que no tiene su correspondencia con la realidad, ya que, en el fondo, está denunciando una sociedad o un modo de actuar político existentes que trata de cambiar tras el impulso de nuevas visiones de conceptos generales como la justicia, la igualdad, la libertad.

Cuando en algún momento se duda de la validez de una creencia que estaba aceptada por la sociedad, es porque entra en disonancia con la aparición de una nueva idea. Y esto se debe a la necesidad de hallar argumentos racionales a problemas que surgen con respecto a la creencia establecida en un determinado momento histórico. En el plano de la política no suele producirse a causa de su valor de verdad, sino de lo que puede pensarse que es justo o bueno para una comunidad a raíz de nuevos conocimientos de normas, que varían según modos de conducta concretos. Por eso, continuando con Raphael, detectado un problema y sugerida una solución con una propuesta conceptual distinta, si implica un sistema, un sistema filosófico-político, otros críticos se verán en la obligación de examinar ese sistema. Es de esta manera como pervive la problemática, que crea la tendencia de generar un círculo de discusión acerca del sistema mismo y de la preocupación que lo originó. La dificultad del objeto de estudio de la filosofía política radica, entonces, no en hallar su valor de verdad sino en discernir, sobre la base de la coherencia, lo bueno de lo malo, que es lo correcto al fin y al cabo.

Bien es cierto que, si la especulación filosófica topa con grandes obstáculos cuando pretende expresar conceptos como el de entendimiento, materia, espacio o tiempo, por intentar concretar con precisión características muy generales, más difícil es todavía definir conceptos propios de la filosofía política, tales como el de sociedad, autoridad, libertad o democracia, pues supone un esfuerzo desplegarlos en la práctica de la vida cotidiana social y política. Por ello, en coincidencia con Raphael, en esta tesis doctoral se hace especial hincapié en analizar conceptos, ponerlos en conexión lógica para que formen un sistema y perfeccionarlos en el sentido de afinar su acepción para que se hagan más claros y congruentes<sup>10</sup>.

Ahora bien, no es voluntad de este trabajo dejar el contenido en la mera conceptualización, ya que, como advierte Eugene J. Meehan en *Pensamiento político contemporáneo*, sería presa fácil del empirismo más atroz. Pero, como afirma Meehan, desde el punto de vista teórico, los hechos aislados no llevan más que a generalizaciones empíricas a las que no puede someterse la validez de un argumento, ya que son los principios fundamentales de la teoría los que sustentan el razonamiento deductivo. Aun teniendo en cuenta esto, el juicio que orienta el asunto de esta tesis doctoral es hacer un ensayo de filosofía política sin llegar a la radical separación entre pensamiento político y ciencia política, pues tal separación suele ser muchas veces injustificada. Meehan dice que la ciencia política tiene el objetivo de adquirir mayores conocimientos sobre política o sobre los fenómenos políticos, mientras que el pensamiento político, aunque aparentemente no tiene razones explicitadas y se le atribuye a veces una importancia escasa o si acaso se la reduce al estudio de las evaluaciones políticas o de obras de filósofos políticos, al menos cumple con la tautología de que es pensamiento acerca de la política. Se rechaza, de este modo, la creencia equivocada de ser una disciplina que no atiende a casos concretos de la realidad, lo cual ha sido fruto también de la tradición filosófica y del comportamiento académico llamado pragmático y/o utilitarista. El pensamiento político es también un estudio de la política, y si ha de existir alguna distinción entre pensamiento político y ciencia política se debe sobre todo a la complejidad de la materia. Los datos políticos de los que se sirve el filósofo político

---

<sup>10</sup> D. D. RAPHAEL, *Problemas de filosofía política*, Alianza, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1970], pp. 13-18 y 22-23.

sólo se obtienen de una observación de la política, y sus resultados demuestran su utilidad si ayudan a una comprensión de la política.

El pensamiento político es, pues, desde el argumento de Meehan, necesariamente un conocimiento de la política, aunque puede hacer también valoraciones políticas. El filósofo político tiene el vivo deseo de adquirir conocimientos sobre la política, pues su interés se dirige en gran parte a la experiencia humana. Y, por ello, igual que busca respuestas en el cómo y el porqué de los fenómenos políticos, no está de más su evaluación normativa de los fenómenos. Es por este motivo por el que el filósofo político incorpora los datos a su reflexión a fin de no incurrir en el error de dejarla carente de sentido. Y por eso necesita de las descripciones de los hechos que se dan en la realidad, para dar un punto de partida a la explicación o evaluación que hará su pensamiento. En este sentido, nadie o casi nadie niega la validez de la ciencia experimental, de su criterio de que todos los datos tienen que referirse a la experiencia; pero hacer un uso extremo del empirismo no conduce a nada filosóficamente hablando. Este descuido puede traer con ello un subjetivismo cuyas consecuencias no son las deseadas para un resultado científico. Y de ahí la necesidad de establecer, por un lado, la distinción entre hechos y conceptos; pero, por otro, tener presente que los hechos son siempre observados y los conceptos, deducciones elaboradas por los hombres para sus propios propósitos. Esto supone que, de la estructura conceptual que utilice el observador, deriva el significado de los hechos; y la solución depende en gran medida de lo escogido en relación con el propósito del observador<sup>11</sup>.

## **I.2. Sinopsis**

Una parte considerable de los escritos de Ortega persiste, y a veces se obstina, en precisar un sistema educativo que tenga la convicción de favorecer el progreso cultural de la sociedad española y la adopción de una cultura política diferente con la que los ciudadanos tomen parte de los asuntos públicos. La educación, en Ortega, entonces, tiene la finalidad de mejorar la sociedad y, en consecuencia, un aumento de su nivel

---

<sup>11</sup> Eugene J. MEEHAN, *Pensamiento político contemporáneo*, traducción de Francisco RUBIO LLORENTE, Revista de Occidente, Madrid, 1973, pp. 13-15 y 20-23.



histórico. De ahí que no pierda de vista inculcar una conciencia cívica, orientar un proyecto nacional y cuidar de cuál tiene que ser el papel que desempeñe el Estado.

Atendiendo a la valoración de Agustín Uña Juárez, lo primero que hay que observar con respecto a la filosofía de Ortega es que se inserta en el marco de los acontecimientos históricos que cruzan los siglos XIX y XX. La América del Norte experimenta su juventud al tiempo que la América del Sur se adueña de su independencia. Entretanto tiene lugar la recomposición del mapa europeo, la abolición de la esclavitud y la aparición de nacionalidades como las de Bélgica, Italia y Alemania. Se consolida la Restauración borbónica, la industrialización entra en su mejor apogeo, crecen los movimientos sociales y el anarquismo en España. Se produce el desplome del Imperio español, con sus repercusiones... Es en este escenario, donde la política entrará en una espiral de intensas dificultades, en el que Ortega declara su disconformidad endémica<sup>12</sup>.

Los sucesos que irán aconteciendo como resultado de la actividad política española desembocarán, por tanto, en una crisis política que Ortega veía alejada del bien común y de los intereses sociales, y afectaba al ideal de la vida honesta y justa. Por eso, creía que para resolver los problemas nacionales era preciso hacer llegar, en mayor medida de la que había, la cultura y la formación política.

### **I.2.1. Elementos de cultura**

Una definición de cultura que se ofrece aquí, sobre la que soportar la educación en política y comportamiento cívico, es la de la relación o el conjunto de relaciones de modos de vida y de costumbres y el avance de las ciencias, las artes o la industria en una época y sociedad determinadas. En este argumento, estaría la idea de Ortega acerca del progreso cultural que tenía que darse en España. Para ascender a estos grados de cultura, Ortega pensaba que la educación tenía que dotarse de un carácter científico que aguardara unas ideas elementales, se transmitieran y se asentaran en la sociedad. Esas ideas serían tales como la capacidad crítica, el descubrimiento de la vocación, el manejo

---

<sup>12</sup> Agustín UÑA JUÁREZ, “El «famoso siglo XIX» visto por Ortega y Gasset”, en *Herméneusis (I). Estudios y textos de Historia de la Filosofía*, Edes, Madrid, 1987, p. 355.

de nuevos usos o la participación ciudadana. El resultado que se esperaría era la aparición de una sociedad preparada para resolver sus problemas y que consolidara el proyecto nacional según fuera siendo manifiesto el progreso cultural<sup>13</sup>.

No obstante, y antes de entrar en algunas nociones de cultura en Ortega que serán medulares en otras partes de este trabajo, hay que prescribir alguna visión general de lo que significa cultura. La orientación, por eso, del concepto de cultura aquí se canaliza conforme con lo que mantiene Javier San Martín en *Teoría de la cultura*, como la designación de un ámbito de la realidad humana que no tiene su nacimiento en la naturaleza y que, en cambio, marca un elemento normativo que va facilitando unos valores rigurosamente humanos, de tal forma que se da una gradación radicada en el vector de lo humano, es decir, desde lo más salvaje e infértil, incultivado, hasta lo más humano. El hecho necesario que permite al concepto de cultura desprenderse de lo meramente natural para configurar un orden humano estricto es precisamente la educación, que es lo que avala la cultura del hombre. Puesto que el sentido más abstracto de la palabra “cultura” es el de cultivar un campo para hacerlo productivo, su aplicación al ser humano entra de lleno en la comprensión de hacerlo pasar de un estado silvestre a una situación culta. Ciertamente es que aquello que se cultiva sigue teniendo una parte de la naturaleza, pero cultivándolo se evita que siga su curso “natural”, se lo encamina con la acción humana para que no vuelva a su estado anterior, ya que lo natural está siempre por debajo de lo cultural y emerge si se desatiende el cuidado que entraña la cultura. Lo cultivado, entonces, según San Martín, irá adquiriendo cada vez más dotes de objetividad al constituir espacios como la ciencia, la moral y el arte, de los que surgirá el ideal político si se potencia en la sociedad esos espacios al margen de los intereses concretos del individuo. Esto da lugar a la idea política de Estado con el fin de priorizar y dar impulso a la cultura<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 773-775, 778-780 y 783-785. Como es conocido, en muchos párrafos de estas páginas está marcada la diferencia entre la cultura germánica y la cultura mediterránea; la germánica, caracterizada por la profundidad de las ideas, y la mediterránea, por la superficialidad de la apariencia y la sencillez. De esta comparación se sirve Ortega para enunciar que sobre las ideas emerge una cultura más sólida, no por considerar lo germano como el modelo a seguir sino por incorporar el rigor y la seriedad al proyecto de nación. Si bien años atrás la cultura germánica tenía relevancia por cuanto podía impulsar y mejorar la mediterránea, ahora, en 1914, ésta tenía algo que incorporar, de ahí que hubiera que trabajar para ello, había que *cultivar*.

<sup>14</sup> Javier SAN MARTÍN, *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 23-24, 29-31 y 36-37.

Continuando con San Martín, el horizonte de la cultura ocupó gran parte de la preocupación filosófica de Ortega durante el primer tercio del siglo XX. El influjo de la escuela neokantiana tuvo mucho que ver en este asunto al establecerlo como esencial, tal vez como reflejo de la política en la que se destacaba como un objetivo prioritario. En esta tesitura se vio envuelto Ortega con motivo del problema cultural de España a raíz de las pérdidas coloniales. Desde ese planteamiento neokantiano de la primera década del siglo XX, en Ortega se encuentra la idea de cultura como progreso, como el modo con que un individuo se introduce en la vida humana y apunta a un ideal sin límites, cosa distinta para otros modos que se estancan en metas finitas, y que podrían considerarse posibilidades humanas pero no un modo propiamente humano. A medida que vaya avanzando el siglo, Ortega también aceptará el cambio del concepto de cultura tras la superación manifiesta del evolucionismo, aunque pervivirán los matices de lo griego y la idea de Europa que se derivan de esa aportación. Por ello, Ortega forma parte desde muy pronto del grupo de los europeístas que se confronta a Unamuno y trata de implantar la cultura europea en la cultura española, y es de esta manera como la europeización se distingue como un ideal cultural. Si bien, para Unamuno, la cultura europea llevaba implícita el nihilismo, es decir, que en ella quedaban marchitados los valores humanos, Ortega valoraba crucial el europeísmo para atajar los problemas de la cultura en España.

Así, puede decirse, desde el punto de vista de San Martín, que en *Meditaciones del Quijote* hay ya toda una teoría filosófica de la cultura en la que se diagnostica el mal de la cultura. Además de atender a la polémica con Unamuno preguntándose sobre el ideal de cultura, Ortega trataba de responder con una filosofía, bien la del neokantismo, bien la de la fenomenología. Y dado que había que adoptar una actitud sincera, como entiende San Martín para que las contribuciones españolas de la cultura tuvieran relevancia en la cultura europea, era de recibo tomar asiento en la fenomenología en tanto que filosofía caracterizada por la sinceridad. Las *Meditaciones*, por eso, se presentaban como un tratado de filosofía gestado en los principios de la fenomenología. Por un lado, Ortega hacía frente al positivismo imperante en Europa en el siglo XIX que se extendió en la España de la Restauración, en donde no se quiso comprender el alcance del significado que tiene el *Quijote*; y, por otro, la nueva filosofía arraigada en la fenomenología buscaba llevar las cosas mismas a su plenitud para dotarlas de sentido. Ahora, con la fenomenología se toma conciencia de la circunstancia y se llega a lo

sublime, para centrarse en los asuntos primarios y domésticos que hay que resolver. Ya no es el momento de seguir manteniendo la herencia de los usos sociales de los antepasados, hay que inventar nuevos usos y eso es lo que supone la creación de una nueva cultura que se distinga de la del siglo XIX en no deambular por ilusiones como ocurrió en la política. Esto quiere decir que la política no podía ignorar la actividad del día a día, que es donde tiene plena realidad. La nueva sensibilidad era así el cultivo de lo espontáneo de la vida, para aprovechar las múltiples posibilidades que hay en ésta. La espontaneidad, entonces, había de quedar configurada por el *logos* a fin de darle consistencia. El *logos* suponía la conexión con lo inmediato, lo que unía la circunstancia con todo lo demás. He aquí la definición clave en Ortega: la cultura como acto creador<sup>15</sup>.

En Ortega, como anota Tomás Domingo Moratalla, ocurre igual que en Nietzsche, que su filosofía es una crítica de la cultura contemporánea. Puesto que la cultura es un acto creador, no cabe entenderla como un resultado sino como un proceso. Para Ortega, se había perdido este sentido de la cultura, hasta el punto de que se terminaba poniendo la vida al servicio de la cultura, lo que daba a la cultura un carácter de inautenticidad. Por ello, la filosofía de la cultura orteguiana habría que verla como una teoría de la interpretación, ya que se atiene a una forma de interpretar el mundo. Y en relación con esto, había que hacer la reflexión sobre la técnica, de la que Ortega no se mostraba contrario sino prudente. La técnica exacerbada podía esclavizar al hombre. Su desarrollo es fruto de la cultura y requiere, por eso, de claves interpretativas para que la vida no quede sometida a ella<sup>16</sup>.

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega precisa que toda función de la cultura es, en el fondo, una función biológica, en el sentido de que la cultura no se rige por leyes que

---

<sup>15</sup> Ibídem, pp. 128-135. San Martín acentúa la importancia de *Meditaciones del Quijote* como obra verdaderamente capital en la aportación de la filosofía de la cultura española, porque pone sobre el tapete de la mesa el desafío de la cultura para un desarrollo consagrado en España. Insiste en la envergadura que implica la fenomenología para sensibilizarse con la percepción de todos los males, y por este motivo no hay que desconocer que fue decisiva en Ortega la lectura de la *Contribución a la fenomenología de la percepción* de Wilhelm Schapp en la redacción de la “Meditación preliminar”, pues la tiene en cuenta para su concepto de cultura como acto creador de sentido en lo más inmediato. Por su parte, para un estudio detallado de la influencia de la escuela neokantiana en Ortega, *vid.* Dorota LESZCZYNA, [José Ortega y Gasset: *La herencia de Kant y del neokantismo marburgués*], Arboretum, Wrocław, 2011.

<sup>16</sup> Tomás DOMINGO MORATALLA, “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 388-389.

estén al margen de la vida. Así es como habría que asistir a un “doble mandamiento”, el de que la vida tiene que ser culta y la cultura, vital. De esta manera, cultura y vida se equilibrarían de acuerdo con una regulación mutua, que de no darse habría una degeneración según donde se ponga el acento. Una vida sin cultura llevaría al salvajismo, y una cultura sin vida, sin solvencia vital, sería una erudición extrema que se haría ajeno a lo humano<sup>17</sup>. Todavía más completo aparece lo que significa cultura, para Ortega, en *Misión de la Universidad*. Se trataría de un sistema de ideas en las que vive cada tiempo, ideas en las que el hombre sustenta su vida. Por ello, esas ideas de las que vive entrañan unas convicciones que tiene del mundo y los demás, así como los valores sobre las cosas y las acciones. Esto supone que vivir sea tratar con el mundo y actuar dentro de él, y conlleva que la vida tenga que resolverse a cada instante, de acuerdo con algún tipo de plan. El que el hombre se forje un plan para vivir su vida implica que se ha hecho una idea del mundo, de las cosas que hay en él y los actos que se pueden realizar. Y esa idea o ideas de que dispone las acoge del medio en que vive y su tiempo histórico. Obviamente, en su tiempo histórico existen convicciones caducas o atrofiadas, pero también otras consideradas como ideas de actualidad y que son, según Ortega, la cultura. Cuando la sociedad se apega a esas ideas antiguas, queda en un nivel vital inferior de su tiempo, es una sociedad inculta<sup>18</sup>.

Ahora bien, a Ortega no le interesaba la propia cultura por sí, como examina Juan Manuel Monfort Prades con detalle en su trabajo *La cultura en Ortega: ámbito en el que se realiza la vida humana*; le preocupaba que la cultura signifique la salvación del hombre. Es por esta razón por la que la cultura es creación, por ser el lugar en el que se desarrolla la vida humana. Y esto es lo que caracteriza la autenticidad de la cultura, el que edifique al ser humano y sirva a la vida. Si, por el contrario, la cultura es ensalzada y termina teniendo un crecimiento desvirtuado, esto llevará a un ahogo de las personas y a mitigar su vitalidad. Sólo la cultura que sirve a la vida permite valorar después la otra vertiente de la cultura por sí. Como señala Monfort, Ortega tratará de transmitir este mensaje a través del discurso político, en concreto es una de las ideas transversales de la conferencia “Vieja y nueva política”. Declarará que una cultura que se atrofie no deja que la vida pase por ella y esto se convierte en una tiranía para la sociedad. Puesto que la cultura contiene en su universo el espacio de la política, también ésta se petrifica si no

<sup>17</sup> José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 584.

<sup>18</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 556-557.

está en relación con el fluir vital de la sociedad. Ortega pensaba, por ello, que la política española se había vuelto aparatosa y turbia, que no se dejaba traspasar por el dinamismo de la vida porque prefería mantener los hábitos del pasado. La política antigua que personificaba esa España la veía en decaimiento y obsoleta en sus instituciones, administraciones y prensa, de ahí que las posibilidades para una política vital con la ambición de entrar en el curso de la historia ganarían mayor justificación en esta coyuntura. El grupo que liderará Ortega en 1913, la Liga de Educación Política Española, iba orientada hacia ese camino, el de hacer una nueva política, más sincera y sensible a los lugares recónditos del país, y hacer visible la notoria diferencia entre la Liga y los demás partidos<sup>19</sup>.

De esta manera, entonces, el asunto de la cultura entronca así con la política. Ésta procede, o tiene la misión de proceder, como manual de las buenas prácticas del Estado, cuya acepción en esta tesis doctoral es la sustentada en un régimen democrático que ampare la libertad de cultos y unas instituciones que desarrollen unas políticas sociales para cubrir las necesidades de la ciudadanía, junto con el cuidado de unos valores que se dirijan a la plenitud de la sociedad y el cultivo y la educación de unas virtudes cívicas pensadas en el bien común. La política no deja de ser una imagen representativa de la cultura vigente de un pueblo y de ahí que tenga que expresar la voluntad de los intereses de individuos y grupos de una misma sociedad, a fin de enriquecer las diversas interacciones y hacer compatibles las diferencias entre los ciudadanos. Y, en este sentido, la cultura política se comprende como cada una de las formas con que un grupo social aborda los hechos históricos y el modo de elegir una acción para actuar en ellos. Es por ello por lo que el análisis de los variados fenómenos sociales exige ayudarse de enfoques heterogéneos contenidos en la cultura política, desde la historia de la cultura y del pensamiento hasta la teoría de la comunicación, pasando por la sociología política, la antropología política, la politología, la lingüística, la educación, la ciencia, la tecnología...

---

<sup>19</sup> Juan Manuel MONFORT PRADES, *La cultura en Ortega: ámbito en el que se realiza la vida humana*, tesis doctoral, UNED, Madrid, 2011, pp. 21 y 402-403. Monfort desarrolla exhaustivamente en este trabajo cómo la manifestación de la cultura es la manera con la que se completa el proyecto vital del individuo. Sobre todo, en la sección introductoria y el capítulo primero expone el concepto de cultura como procedimiento para materializar las acciones, así la ciencia, el arte, la moral, la vocación, la felicidad..., aspectos que examina Ortega y que son detallados en esa investigación.

### I.2.2. Elementos de cultura política

Haciendo un breve repaso por la historia de lo que al concepto “cultura política” se refiere, Paloma Román Marugán relata en “La socialización y la cultura políticas” que es en los años sesenta del siglo XX cuando aparece con nitidez en las investigaciones de la ciencia y la sociología políticas. Es cierto que en los años setenta atraviesa un claro estancamiento y olvido, pero a mediados de los años ochenta vuelve a recuperar el pulso con fuerza. No obstante, como señala Román, la propia complejidad del término requiere de su obvia atención a la conjunción de dos vocablos que por separado tienen una enorme tradición en sus respectivos campos científicos. Si la noción de “cultura” es ampliamente estudiada por disciplinas como la historia, la antropología o la sociología, añadirle el calificativo “política” conduce a la búsqueda de sus raíces en sus diversos ámbitos intelectuales, como son, entre otros, la sociología clásica de Durkheim y Parsons, la teoría general de los sistemas aplicada a la politología de Dahl, el funcionalismo de Almond y Verba (los primeros en acuñar el término “cultura política”) o el marxismo, que, por cierto, relega el concepto a un segundo plano por considerarlo parte de la superestructura. Dentro del enorme abanico en el que puede tratarse este concepto, y desde el planteamiento que hace esta tesis doctoral, el análisis del término no se encierra en un ámbito determinado, pues constantemente existe la dificultad de dar una única definición de cultura política. Siempre hay que recoger distintas concepciones para ceñirse a una realidad que por sí es compleja, lo cual hace tener en cuenta la variedad de múltiples fenómenos que caen bajo el mismo concepto y abrir la veda para hablar, en definitiva, de culturas políticas<sup>20</sup>.

Primeramente, con el fin de proponer una idea apropiada a la temática que esta tesis doctoral estudia, un primer concepto ordinario de cultura política es el que Josep M. Vallès recoge en su obra *Ciencia Política: una introducción*. Es fácil ver que en cada individuo se halla un cúmulo de actitudes, pero que, a su vez, los elementos más básicos de sus actitudes coinciden o se comparten con otros individuos. Así, por ejemplo, con frecuencia las actitudes de los jóvenes suelen tener una cierta unidad que se distingue de la de los adultos o los ancianos. Teniendo en cuenta esta premisa, por cultura política cabe entender el rasgo que caracteriza a un conjunto de ciudadanos

---

<sup>20</sup> Paloma ROMÁN MARUGÁN, “La socialización y la cultura políticas”, en Andrés DE BLAS GUERRERO y Jaime PASTOR VERDÚ (coords.), *Fundamentos de Ciencia Política*, ob. cit., pp. 255-257.

cuando adopta algunas actitudes determinadas ante la política. Puede suceder que tengan posiciones benévolas y complacientes ante la autoridad desde su cumplimiento con las obligaciones legales, su tolerancia a opiniones distintas o su asociación para conseguir objetivos comunes. O bien, puede ser que manifiesten una intransigencia con respecto a sus deberes legales o mostrar una desconfianza hacia las instituciones. Por ello, el que unas actitudes sean compartidas por un grupo determinado (étnico, religioso, social, etc.) es lo que le hace tener una cultura política.

Como Vallès, las actitudes de las que se compone una cultura política pueden ser de diversa índole. Principalmente se refieren a aspectos cognitivos, afectivos y evaluativos, y sus intenciones se dirigen al funcionamiento del sistema político institucional, a las formas que tengan de intervención y a los resultados que desean obtener de dicho sistema. Sobre todo, es de especial interés el valor atribuido a la actitud que toma un individuo y los demás demandantes en el proceso político, ya que una cultura política se registra a medida que se tiene presencia de unas actitudes dominantes que son las que orientan las conductas de una comunidad en una dirección específica. Algunos aspectos son el interés o el rechazo de la política, su participación en las elecciones, formar parte de organizaciones o inhibirse de ellas, etc. Esto no debe llevar a confusión. Para Vallès, la cultura política no quiere decir una erudición o que se posean mayores o menores conocimientos políticos, pues esta idea estaría más emparentada con la educación política<sup>21</sup>, ni tampoco que la cultura política corresponda a un único individuo. La cultura política está emparentada con las actitudes comunes con las que se coincide un grupo indistintamente de su información política y, en esta línea, es el atributo colectivo que le identifica. Es el individuo el que participa de una cultura política del grupo al que pertenece; no está en posesión de una cultura política, más bien es atraído por la cultura política del grupo del que es miembro.

La cultura política se revela en clave interpretativa, continuando con Vallès. Puesto que las actitudes dominantes son las que guían la conducta de sus participantes y les lleva a actuar de un modo u otro según entienden la política, la sociedad modificará el provecho que obtiene de las instituciones en función de aquellas actitudes políticas

---

<sup>21</sup> Sin embargo, esta tesis doctoral apunta a que, en Ortega, la educación política, que proporciona un saber sobre los hechos y la teoría políticos, contribuye a instaurar una nueva cultura política en la que tendrían que reconocerse los individuos y participar de ella.



dominantes. De esta forma, con la cultura política pueden verse las causas con las que sus participantes convierten en conflicto determinadas situaciones, presentan sus propuestas de resolución o desarrollan estrategias de confrontación o de consenso. Si la cultura política preponderante encaja con la forma del sistema institucional, se asegura con mayor probabilidad la continuidad de ese sistema; sin embargo, si se hacen incompatibles la cultura política y el sistema institucional, cada vez serán más grandes las situaciones de inestabilidad. Suele ocurrir que si se acentúan las actitudes de la intervención en el proceso político institucional y de la confianza en esa intervención, el sistema democrático gana estabilidad por ser más elevada la participación y la cultura cívica. En caso contrario, cuando esta cultura cívica de participación está poco extendida u obviada, incluso la democracia mejor diseñada tiende a tambalearse o no llegar a consolidarse.

A este respecto, Vallès reseña la repercusión que también puede alcanzar la cultura política que comparten las élites de una comunidad. En ocasiones, se abre una brecha entre el conjunto de creencias, valores y emociones propio de una cultura política dominante de una sociedad y el que corresponde a la minoría más afín a los poderes institucionales, la minoría de políticos profesionales, funcionarios, economistas, directivos e intelectuales. Lo que habría que saber aquí es si la cultura política de la élite está sensibilizada con los intereses generales de la sociedad. De ser así, el poder no se ejercería sólo para aprovechamientos personales. Y también si la élite acepta las reglas del juego democrático, en especial las de la alternancia pacífica del poder, revelaría el respeto a la oposición y la posibilidad de que pueda convertirse en gobierno<sup>22</sup>.

En gran medida, como afirma Carlos Alba Tercedor en su trabajo “Proceso y cambio político”, en todo sistema político es inevitable una visión subjetiva dotada de cierto sentido para las decisiones políticas, la disciplina en las instituciones y la repercusión social de los actos individuales. La cultura política, según Alba, suministra, entonces, al individuo el ambiente que lo orienta en su comportamiento político y a la sociedad, normas y valores con las que da coherencia al funcionamiento de las instituciones y las organizaciones políticas. Las normas y los valores culturales que son aceptados por todos constituyen piezas elementales en el mantenimiento del orden

---

<sup>22</sup> Josep M. VALLÈS, *Ciencia Política: una introducción*, Ariel, Barcelona, 2000, pp. 254-258.

social y, en congruencia con esto, la cultura política resulta fundamental para someter a juicio el sistema político y las causas que pueden estabilizarlo o no. Pero, en consecuencia, lo verdaderamente importante para la cultura política es, más que el orden institucional y estructural de partidos, gobiernos o parlamentos, la percepción que la gente tiene de ese complejo organizativo. Es decir, los sistemas de creencias y las ideologías con respecto al sistema político y sus partes integrantes: bien sean los relacionados con los fines que se prefieren en la vida política en general, o bien con los de una gestión concreta de un sistema político.

En el fondo de la cuestión, el concepto de cultura política actúa como nexo entre el comportamiento del individuo y la comunidad política en sentido amplio, tal y como expone Alba. Se accede así a la exploración histórica del origen del sistema político, pues la cultura política nace de la historia de los propios individuos que conforman una comunidad y del sistema político al que pertenecen. En esa concordancia entre los procesos de interiorización de la cultura política y la manera de proceder de las instituciones del sistema político reside la comprensión de los agentes del cambio social y político. Saber cómo una comunidad o grupo de gente interioriza los valores con los que se va a comprometer, dónde los adquiere y qué efectos producen permite conocer los sistemas políticos en términos comparativos.

Las diversas orientaciones políticas de una comunidad se dirigen siempre hacia objetos políticos concretos. Puede ser hacia las estructuras de los gobiernos, parlamentos o burocracias; hacia las autoridades en tanto que desempeño de puestos políticos; y hacia las decisiones políticas o aplicaciones legales generadas por las estructuras y las personas que ejercen puestos políticos. Estos objetos pueden explicarse desde las reivindicaciones de la sociedad con respecto del sistema político o desde las resoluciones que el propio sistema político dictamina para convertir esas reivindicaciones en políticas concretas. Y en esta relación entre orientaciones políticas y sus objetos políticos concretos se dan varios tipos de cultura política: localista, subjetiva y participativa serían los más depurados, pero dada la complejidad de situaciones que existen en todo marco social pueden combinarse entre ellos y surgir tipos mixtos<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Carlos ALBA TERCEDOR, "Proceso y cambio político", en Ramón GARCÍA COTARELO y Juan Luis PANIAGUA SOTO (comps.), *Introducción a la Ciencia Política*, UNED, Madrid, 1991, pp. 266-269.

Hay que admitir con Serge Berstein la imposibilidad de llegar a una definición general de cultura política. El historiador francés formula que se trata de un conjunto de representaciones que forman un código y se diferencia, así, de ideologías y tradiciones, lo cual lleva a hablar de culturas políticas de un tiempo dado en un país determinado. La cultura política, por tanto, se compone de varios elementos relacionados entre sí en donde se identifica el individuo. El compuesto es homogéneo, aunque sus elementos son diversos y ofrecen una forma compartida del mundo, en la que se combinan una base filosófica, una visión común o normativa del pasado histórico de la que se hace una visión institucional que influye en las organizaciones políticas del Estado y una concepción de sociedad ideal por parte de los que forman la cultura. Este último elemento se expresa en un discurso codificado, en el que el vocabulario, las palabras clave y las fórmulas recurrentes tienen un significado y los ritos y símbolos son su significante. Pues bien, según Berstein, de donde hay que partir primero es de que la cultura política está vinculada a la cultura global de la una sociedad, pero esto no significa que aquella suplanté a ésta, pues su argumento gira en torno a lo político. A lo que sí hay que aludir es que tanto la cultura política como la cultura global se atienen a las normas y los valores que condicionan la forma que tiene una sociedad de verse a sí misma, de la interpretación que hace de su pasado y de cómo encauza su futuro. No obstante, este enunciado presenta un problema para la ciencia política, que queda ajena a los historiadores. Si hay una cultura política nacional de cada sociedad, que sería transmitida de generación en generación, esto llevaría a presuponer una jerarquía de culturas políticas nacionales sobre la base de normas y valores de las democracias liberales occidentales, las cuales terminan dando una idea de modernización de las sociedades. Pero, en muchos países, el debate político no queda reducido a la forma de gestionar una sociedad de la que las normas y los valores no se someten a discusión, ya que su cultura global también se hace eco de las disputas partidarias. Lo que deja claro, pues, para el enfoque histórico es que en una misma nación coexisten varias culturas políticas, si bien confluyen en algún área de valores compartidos. Cuando esa área es bastante amplia, se obtiene una cultura política dominante, que tiende a modificar, en mayor medida, el resto de culturas políticas<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Serge BERSTEIN, “La cultura política”, en Jean-Pierre RIOUX y Jean-François SIRINELLI (eds.), *Para una historia cultural*, Taurus, México, 1999, pp. 390-391 y 393-394.

Tras este planteamiento, puesto que Berstein llama la atención sobre la diferencia que puede haber al examinar la cultura política desde ángulos distintos del conocimiento, por lo que no sería igual verla con los ojos de un politólogo que con los de un historiador aunque pueden converger, para Ortega, el caso es analizado como filósofo: la historia política y la experiencia de vivir España como un problema se presentan como su objeto filosófico, y, por eso, habría que tener en cuenta que es desde la filosofía como trata de hacer un diagnóstico y dar soluciones.

Desde un análisis general, se puede hablar, en un principio, de una cultura política correspondiente a la sociedad, pero, obviamente, esa cultura política suele estar formada por diversas subculturas que, a su vez, las componen actitudes, normas y valores que se enfrentan entre sí. Una sociedad es el producto de la suma de grupos y comunidades que tienen historias particulares, y se presentan con tradiciones distintas unas de otras. En términos políticos, las diferencias más apreciables de una cultura política son las que se relacionan con formas de pensar, símbolos y mecanismos de organización identificados con determinadas fuerzas políticas. A grandes rasgos, después de la Segunda Guerra Mundial, y a medida que fue acuñándose el concepto, se identificarían varias culturas políticas como la laico-liberal, la socialista, la comunista, la católica y la conservadora. Cada una de ellas no tendría una carácter totalmente homogéneo; habría que verlas como caminos que coinciden en algún punto donde se encuentran valores comunes por dos o más culturas políticas<sup>25</sup>.

Trasladando este marco teórico al contexto de finales del siglo XIX y principios del XX, y a pesar de que el término “cultura política” no estaba declarado expresamente por esas fechas, se pueden distinguir algunas culturas políticas de manera extendida como la conservadora, la liberal y la radical. Sobre esta base, hay que hacer matices. La cultura política radical propugnaba una forma republicana de Estado, cuyo Estado era entendido como la reunión de la sociedad y la cuestión nacional estaba considerada como una unidad del Estado. La libertad se concebía como individuos igualmente libres y en materia de trabajo ponía atención en el obrero. Algunas fuerzas políticas a las que habría que aludir serían el Partido Radical, el Partido Socialista, algún sector sindical

---

<sup>25</sup> Giacomo SANI, “Cultura política”, en Norberto BOBBIO, Nicola MATTEUCCI y Gianfranco PASQUINO (dirs.), *Diccionario de política*, 10.ª edición, Siglo XXI, Madrid, 1997 [1.ª edición de 1976], pp. 416-417.

como la UGT, la Conjunción Republicano-Socialista en momentos determinados (pues no estarían en la misma línea Lerroux e Iglesias por ejemplo) y otros grupos republicanos y federalistas.

La cultura política conservadora se mostraba inclinada hacia una forma monárquica de Estado, donde el Estado era visto como un organismo constituyente, y la nación era concebida según algunos acontecimientos históricos de relieve. En caso de que hubiera una forma republicana de Estado, mantendría un carácter aristocrático del sistema político. Con respecto a la libertad, correspondía a la que el derecho diera al individuo, y establecía una proporcionalidad entre trabajo y salario. La mayor representación de esta cultura política recaía en el Partido Conservador (Liberal-Conservador), que aglutinó otros grupos como el Partido Moderado y la Unión Liberal.

La cultura política liberal defendía una forma de Estado que se rigiera por la representación; en caso de que se diera una monarquía, el sistema político podía ser representativo o por elección de la monarquía, y si fuera republicana, mediante democracia representativa. Esto tenía mucho que ver con la visión acerca del Estado, basada en el argumento de una sociedad libre de donde emanaba el poder. Y aquí también radicaba la idea de nación, que se desarrollaría tanto como las instituciones pudieran abarcar para la vida en común. El trabajo se organizaba en función de la aportación que pudiera dar cada uno, lo que liberalizaba para ello las formas de asociación o la obtención de ganancias. Las fuerzas políticas destacables serían, en un principio, el Partido Progresista y el Partido Constitucional, y después el Partido Fusionista Liberal o Partido Liberal, que agrupó a miembros del Partido Constitucional, el Partido Radical (de Ruiz Zorrilla) y algunos militares. En la cultura política liberal habría que ubicar a Ortega sin obviar, como se ha dicho arriba, que en cada cultura política existe una manifiesta heterogeneidad, y así sucedía en la liberal. De hecho, el Partido Liberal formó parte de la alternancia política con el Partido Conservador, lo que desde la apreciación de Ortega y muchos integrantes de la generación del 14 podría considerarse como una única cultura política. De esta manera, dentro de la cultura política liberal en la que se inserta Ortega, hay que hablar de una corriente crítica y revisionista que trataba de remodelar el liberalismo, lo que implicaba el sistema político de turnos de partido, el mecanismo democrático y la reforma del aparato estatal para su adaptación al desarrollo de la sociedad, así como del establecimiento de un sistema de

normas, creencias y valores de la sociedad con respecto a la política. En este empeño, habría que aludir aquí a la aparición del Partido Reformista, cuya fundación estuvo dirigida a estos propósitos.

Puesto que la cultura política en la que está Ortega es de índole liberal, y ésta es sobre la que elabora una teoría, hay que presentar, de acuerdo con Manuel Suárez Cortina, un breve esquema de las diferentes culturas políticas liberales que corresponden con tres periodos de evolución del liberalismo español a lo largo del siglo XIX y el primer tercio del XX. La primera es la llamada doceañista, que es la que marca el momento en que aparece el liberalismo en España. La segunda, la oligárquica, es la que transcurre durante el liberalismo post-revolucionario. Y la tercera, la considerada democrática, aunque de difícil asentamiento, sobre todo a partir del espíritu antiliberal que surge a finales de los años diez del siglo XX. En todas estas culturas políticas liberales hay una cuestión común, y es la relación entre los principios liberales y el Estado, que se veía sometido a la contraposición de los puntos de vista centralizador y descentralizador. Esta tensión lleva al problema del Estado-nación, donde, por un lado, hay un pensamiento de articulación del territorio, y, por otro, la complicación de compaginar los diferentes programas localistas, regionales o nacionales con lenguajes y políticas que entran en controversias a la hora de ofrecer una visión de España y lo español. La dificultad, por tanto, se encuentra en hacer compatible la idea de construcción de nación española con las identidades locales, o con otras expresiones de lo español como el federalismo, el regionalismo o el regionalismo romántico propio de la *Renaixença*<sup>26</sup>.

Una definición genérica de liberalismo político, en la que encaja la noción de Ortega, la ofrecen Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón. Afirman que no respondería tan sólo a una forma de gobierno o ver cuál es el funcionamiento del Estado, ni a un tipo de partido, moral o ideología, como tampoco sería una teoría económica o la defensa del individualismo. El liberalismo político hay que pensarlo como una cultura política, una actitud de vida ante esos aspectos aludidos, pero sin quedar reducido a ninguno de ellos. Los tiene en cuenta valorándolos desde una base en la que se respete el fuero de la

---

<sup>26</sup> Manuel SUÁREZ CORTINA, “Las culturas políticas del liberalismo español (1808-1931)”, en José Miguel DELGADO IDARRETA y José Luis OLLERO VALLÉS (eds.), *El liberalismo europeo en la época de Sagasta*, Biblioteca Nueva / Fundación Práxedes Mateo Sagasta, Madrid, 2009, p. 37.

autonomía personal y, con ello, se impulse también la libertad de la sociedad sin que, por su parte, haga uso de la coacción. Para Galindo y Ujaldón, lo que hay que destacar del liberalismo como cultura política es que no es objetable por ideologías como la feminista, ecologista, pacifista, indigenista, etc., pues éstas no entran en asuntos como la legitimación del poder y las formas de unidad política y el lugar que ocupa la autonomía del individuo en todo ello. Por un lado, habría que hablar de una dimensión espacial, en la que el individuo se encuentra en una tensión por la relación con los demás como por su propia experiencia personal. El fin del liberalismo no es deshacer esta tensión, sino que la vigila para que el espacio de lo común o comunidad no oprima al individuo y éste pueda realizar su experiencia en ese espacio. Democracia y libertad son las condiciones políticas en esta dimensión. Por otra parte, cabe hablar de una dimensión temporal, con la que el liberalismo ofrece una justicia que vela por la experiencia acumulada de los individuos y las posibilidades de futuro que pueden proyectar. El liberalismo aquí trata de compaginar la novedad con la memoria y la continuidad. Las condiciones políticas que condensan esta dimensión son la posibilidad y la memoria. Por consiguiente, igualdad, libertad, posibilidad y memoria serían los principios con los que el ser humano está junto a los demás, en tanto que el individuo influye en los demás y viceversa<sup>27</sup>.

Así, entonces, esta tesis doctoral plantea, sobre la base del pensamiento político orteguiano, una cultura política de la que los individuos participen para interpretar la acción política e intervengan en ella, y para lo que se requiere una mayor ampliación de la cultura y la formación política a fin de disponer de un sentido crítico y una responsabilidad cívica. En Ortega, esta noción de cultura política traza unas actitudes compartidas a niveles generacionales, que están referidas a ideas e ideologías de grupos determinados, así como a creencias y valores en el curso de una tradición. Desde esta percepción, los individuos interpretan y se valen de explicaciones sobre los hechos históricos, la sociedad en la que viven, la política, el modelo institucional y la práctica democrática. Por esta razón, es menester estudiar la función que ha de tener el Estado, los usos que se hagan de él y los programas políticos que se pueden realizar para que, de este modo, no se impida la posibilidad de construir lo que Ortega entiende por nación.

---

<sup>27</sup> Alfonso GALINDO y Enrique UJALDÓN, *La cultura política liberal. Pasado, presente y futuro*, Tecnos, Madrid, 2014, pp. 15-17.

El interés que prima, en Ortega, es, siguiendo a Pedro Cerezo Galán en su obra *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, el de emprender una política reformista, que por medio de la educación una nueva minoría competente la inculque en la sociedad. Las principales directrices de esa política reformista buscaban cambiar las conductas de la vieja clase política, instaurar un modelo de espíritu liberal y lanzar la política hacia la nacionalización. Nacionalizar la política significaba que el ejercicio político se hiciera de y para la nación, porque la nación, para Ortega, estaba sobre la política, y todo beneficio que se consiguiera mediante la política tenía que recaer sobre ella. La nueva política que promulgaba Ortega, como dice Cerezo, se basaba en conciliar voluntades en una novedosa fórmula nacional. Era una época de crisis definida por la quiebra de las instituciones, y en esta coyuntura era preciso erigir la cultura y con ella la política desde el punto de vista de cubrir las necesidades concretas de la vida nacional. Y, si bien no se halla un concepto de nación nítido en los primeros textos orteguianos, sin embargo, ya apunta hacia el requerimiento de una comunidad articulada y una vida social que se asiente sobre la voluntad común de la convivencia. En el primer esbozo que plantea Ortega de que “España no es una nación”, está latente la idea de la desintegración de la sociedad ante el vacío de un proyecto común de convivencia y unas instituciones que respondan con servicios a la sociedad.

Su concepto de nación, resalta Cerezo, contiene una comprensión de totalidad, y esta totalidad lleva implícita la vertebración de la sociedad. A esto hay que añadir que las instituciones del aparato del Estado, las distintas clases sociales y las organizaciones profesionales han de tener una conciencia de integración, de tal forma que se concentren en el interés general de la sociedad antes que en los particularismos egoístas de codicia. Esta idea de nación en Ortega, que se vislumbra a principios de los años diez, sobre todo en la conferencia “Vieja y nueva política”, y se mantiene hasta los años treinta, no se desvía con ningún viso de nacionalismo, pues lo que hace esencial a esta idea de nación es que no delimita un territorio frente a otros, a otras naciones o pueblos. Sigue un principio de organización, que funciona como condición ética y normativa de la sociedad como orden unitario. En la maduración de su idea, Ortega terminará sosteniendo en los años treinta que la nación hay que entenderla como una comunidad de destino, como la determinación de un proyecto que lleva a la convivencia al estilo fichteano. En efecto, esta concepción se disocia de la de sus primeros años, en los que la nación es de componente político hasta tal punto de que se configura como Estado.



Pero, a medida que transcurre y amplifica su teoría liberal, es evidente su primacía de la sociedad civil frente al instrumento estatal, y hace del Estado la manifestación transitoria de la sociedad. En todo caso, ambas consideraciones coexisten en su filosofía política y así trata de estructurarlas<sup>28</sup>. Incluso, Ortega ofrece un argumento culmen casi al final del periodo que esta tesis doctoral analiza, habla de un Estado nacionalizado con el que da cuenta de una vida colectiva cuyos objetivos comunes imperan sobre los de grupos concretos o individuales. Aduce que es la manera de oponerse a la arbitrariedad que provenga del abuso del juego democrático de unos pocos sobre los demás<sup>29</sup>.

Por consiguiente, el concepto de cultura política en Ortega, junto con la visión que tiene del Estado, consiste en el conocimiento acumulado, a lo largo de la historia, por los individuos que forman parte de las distintas generaciones. Tal conocimiento queda vertido o expresado en unas instituciones, unas normas y unos usos sociales y políticos, y, de acuerdo con el sentido que se vaya constituyendo bajo unos parámetros espacio-temporales concretos, el individuo trata de orientar su propia vida personal. Y aquí es donde la formación de individuos es un elemento fundamental que debe responder al desarrollo de la sensibilidad política, pues Ortega entiende que educar a los individuos en las diversas áreas del conocimiento atenúa la fuerza del gran enemigo del pueblo, que es la pasividad social. Y a cambio se consigue el efecto contrario de despertar el interés político, que es, en el fondo, hacerlos más interesados por el bien común.

Ciertamente, el concepto de cultura política no aparece de forma diáfana en el corpus que configura la nueva edición de las *Obras completas* de Ortega. Se pueden contabilizar tres ocasiones, aunque no desarrolladas como estudio temático. Las tres se encuentran en el tomo I. Las dos primeras a la hora de hablar de la falta de sufragio universal y de nacionalismo en la política alemana, si bien esta segunda consta como “incultura política” asociada a la barbarie a propósito de una razón de Estado<sup>30</sup>. Y la tercera cuando la compara metafóricamente con el alma; dice que ésta se entiende como principio de vida que protege al cuerpo de la corrupción, pues de igual manera haría la cultura política en la sociedad para que ésta se regenere continuamente y permanezca en

---

<sup>28</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 275-277.

<sup>29</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Rectificación de la República.— (Conferencia pronunciada el día 6 de diciembre de 1931 en el Cinema de la Ópera, de Madrid)”, en *Rectificación de la República.— Artículos y discursos* (1931), IV, 851.

<sup>30</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “La solidaridad alemana” (1908), I, 138.

el curso de la historia<sup>31</sup>. Pero, a pesar de no haber más lugares en las *Obras completas* en los que aparezca este concepto de cultura política, dada la visión que ofrecen los primeros autores que emplean este término en la segunda mitad del siglo XX, y los apuntes tan afines de Ortega con ese enfoque que se adopta en los años sesenta, puede establecerse la cultura política, y su vinculada reflexión sobre el Estado, como campo de estudio en la filosofía política de Ortega hasta 1932.

### **I.2.3. Aspectos axiomáticos**

El concepto de cultura política de Ortega, desde la perspectiva de esta tesis doctoral, radica en algunos aspectos axiomáticos de los que se deduce y sustenta esa teoría:

1. Primeramente, considera la educación el manantial del que se crea la riqueza de la sociedad, por lo que la formación, entonces, tiene que ser valorada como un deber humano, porque es la única que puede despertar en los hombres la ilusión de aportar lo mejor de sí al patrimonio social. Pero antes de caer en paradojas del lenguaje, hay que hacer mención al significado léxico de las palabras “formación” y “educación”, y al uso que se pretende dar aquí. Por formación se entiende la noción básica de dar forma a algo para que este algo dé lugar a una cosa, la que corresponda o se pretenda obtener; mientras que por educación hay que entender el sustantivo del verbo “educar”, esto es, el desarrollo y la perfección de las capacidades de un individuo para dirigir las hacia algún fin, en principio, hacia un fin conveniente y saludable<sup>32</sup>. Entonces, con respecto a lo que esta tesis doctoral se refiere, se usarán en muchas ocasiones los términos “formación” y “educación” como sinónimos sin que suponga un descuido o un juego incoherente entre sus significados. Es más, buscando la lógica interna del pensamiento político orteguiano, puede afirmarse que la formación estaría encaminada a dar forma a la sociedad que se compone de individuos en el sentido de moldearla, crear un cuerpo o

---

<sup>31</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Sobre el proceso Rull.— Lamentación” (1908), I, 158.

<sup>32</sup> No es menester definir aquí “conveniente” y “saludable”. Tras la exposición arriba de cómo hay que interpretar la actividad política a la que alude Ortega, en aspectos como el del cumplimiento de normas para el buen funcionamiento de las sociedades y los gobiernos albergado por indicadores como el de democracia, civismo o convivencia, se apela ahora al sentido común en consonancia con lo ya dicho.

un todo social; y la educación, claro está, sería el objetivo concreto de pulir y madurar las facultades propias de los individuos para perfeccionar la sociedad.

2. Esa educación hay que perfilarla en pertinentes programas de tal modo que cumpla el objetivo de extender la cultura en la sociedad. La educación como preocupación por ser unos hombres mejores llevará a éstos a hacerse más humanos. Es connatural a la educación la transmisión de conocimientos y valores, inculcar unos modos culturales y morales que permitan, además, generar otros nuevos, y, en definitiva, socializar a los individuos a través de un proceso complejo de acciones, afectos y posturas que se toman en la vida. Consecuentemente esto convertiría a los individuos en ciudadanos interesados y atraídos por los asuntos públicos. Si se deja descuidada una cosa tan importante para la evolución civilizadora como la educación, en los individuos no calará el espíritu ciudadano que desarrolla un pensamiento político con el que se crece y se pueden tomar decisiones racionales, les conduce a la participación social con el fin de perfeccionar su pueblo y les deja en herencia a las generaciones siguientes el relevo de un proyecto colectivo vital.

3. La educación esmerada en el sentido de hacer de los hombres unos ciudadanos que se involucren socialmente en la buena marcha de su país despertará en ellos una conciencia cívica. En Ortega, este término remite a que los individuos aprehendan el poder de organizarse con el sentido de construir su propio destino. La cultura facilita a los individuos una claridad conceptual, es el modo con el que se verán provistos de habilidades y competencias convenientes para hacer frente a las dificultades que se les presentan en el espacio de su sociedad. De ahí que infundir una conciencia cívica socialice a los individuos para la participación ciudadana, con la transmisión de valores e ideas de los que puedan sacar provecho otros individuos. Ésta sería la manera con la que podrían organizarse las personas a la hora de emprender un proyecto común.

4. Como eje de sus operaciones, la política no ha de desestimar la trascendencia y la magnitud de la educación. Ésta tiene que ser su función principal. Y, para Ortega, puesto que los hombres con más conocimientos poseen también más ideas políticas, el sistema educativo, por tanto, tendría que ofertar una formación política, en el marco general de ciencia y cultura, con la que los individuos se vean impulsados a participar de la solución a los problemas que conciernen a la ciudadanía. En Ortega es fácil

encontrar, con frecuencia, que la política hay que encauzarla por programas de pedagogía, de tal modo que llegue a los ciudadanos el mensaje de ser constructores de su país, de comportarse como sujetos políticos sensibles a las cuestiones públicas. Por eso, sin la existencia de una política educativa el resultado que se obtiene es el de unos ciudadanos disociados de sus propios intereses públicos y políticos, apartados de la misión que Ortega entiende como construcción de la nación. En el fondo, la política educativa en la que piensa Ortega es una acción que importa tanto al político profesional, casi filántropo por desear el bien común, como a todo ciudadano concienciado con la participación social que implica el progreso del pueblo.

5. Ortega asigna al Estado un papel integrador de la nación, pero su tesis fundamental es que el Estado no debe estrangular a la nación porque tiene que ser el aparato que dé y esté al servicio de la nación. Es preciso decir, por eso, que la supervivencia o el éxito del Estado dependen, en gran medida, de la fortaleza de la nación. Este éxito quiere decir funcionamiento de la legitimidad, de la credibilidad de los ciudadanos en la idea de ese Estado, esto es, en su estructura, en que ese sistema es el mejor y sus normas son vinculantes para todos. La concepción orteguiana del liberalismo se centra, en este sentido, en el individuo. Otorga al Estado un importante papel en la transformación de la sociedad, pero trata de evitar que se extralimite, pues entraña el mayor de los peligros si, al hacer abuso de su poder, coarta la libertad del individuo. El poder del Estado y sus gobernantes viene legitimado por la nación, pues es aquí donde reside su fundamento y la justificación de un Estado. En Ortega la nación no es una idea débil, su concepto se asienta en unos valores que cohesionen un proyecto colectivo en el que el individuo tenga un sentimiento de pertenencia a esa comunidad y desarrolle unas actitudes ante la política que gestiona la vida pública. En realidad, hay que referirse a la gestión de un espacio intermedio en que conectan la nación y el Estado que, para Ortega, no es otra cosa que el equilibrio que debe coexistir entre la libertad individual y la fuerza del Estado, o también entre la sociedad civil y los gobiernos representativos.

6. Asimismo, el uso terminológico no se constriñe en esta tesis, como se ha sugerido en el primer axioma a propósito de la distinción entre “formación” y “educación”, a juegos de palabras o paradojas del lenguaje, sino que se limita a la coherencia interna del contenido de este trabajo doctoral. La prevención a la que se

apunta es la de evitar un estricto criterio filológico y, a cambio, atender al sentido filosófico. Sólo en caso de que pueda darse la ambigüedad, se tratará de depurar la comprensión terminológica. Pero se priorizan, en gran medida, los aspectos semánticos a los etimológicos o contrastivos, por ejemplo.

### **I.3. Hipótesis**

Esta tesis doctoral parte de la hipótesis de que en el pensamiento político de orteguiano hay una constante de la que tanto el propio Ortega como otros estudiosos de su obra han mostrado indicios en cumplidas ocasiones, y ahora esa sospecha se pretende estructurar en este trabajo. Esa constante sería el tema de la cultura política y la subsiguiente visión del Estado. Si bien puede contarse con un enorme número de estudios y una abrumadora bibliografía sobre el tema por parte de la comunidad científica, en el caso de Ortega se puede seguir profundizando por no encontrarse examinado explícitamente en su obra. Tal vez esto se deba por tratarse de un concepto que se sistematizó a partir de la segunda mitad del siglo XX, tiempo en que ya había desaparecido el filósofo madrileño, del que, sin embargo, pueden encontrarse nociones claramente definidas de tal concepto en el pensamiento político orteguiano. Y, a pesar de ello, el concepto de cultura política tendría un añadido más rico en la teoría orteguiana, que es el factor educativo con que se cultiva y moraliza al individuo, que en conexión con la vida social tendría lugar una conciencia de ser parte de una comunidad. Esta visión determinante de la educación impulsaría a la discusión y colaboración en los grandes asuntos de la vida pública, a la actitud compartida ante las diversas situaciones de la organización social, la economía, las instituciones, la gobernanza, la política y la democracia.

Cultura política y Estado son cuestiones que llevan a Ortega a pensar que la falta de revisión crítica de los programas de pedagogía educativa, social y política sería una actitud que conduce irremediablemente a una crisis política, y a esto vendría sumado una crisis social que menguaría el interés por el bien común. Por este motivo, Ortega se plantea que la labor de la educación no puede dejarse en manos de la espontaneidad sin más, esto es, en manos de la dejadez o la improvisación, sino que la reflexión, que es la atención que se requiere para que florezca el conocimiento y la ciencia, ha de ser el

ideal que conforme la conciencia cívica, la ciudadana y la preocupación por los intereses generales. La función más importante que debe acometer la actividad política tiene que ser, por eso, la pedagógica, en cuyo empeño, casi de carácter obligatorio, se apunte hacia la oferta de una educación comprometida con la formación de los ciudadanos para que éstos dispongan de proyectos vitales de futuro.

La política hay que entenderla como aquella actividad que se encarga de las tareas de gobierno así como de las competencias del Estado puestas en provecho de la sociedad, a fin de responder a las necesidades que surgen en los distintos sectores sociales, culturales, industriales, científicos, económicos, etc. La política, entonces, significa el medio con el que se toman decisiones para valorarlas y llegar a pactos y acuerdos con los que conseguir las metas que tiene proyectadas la sociedad. Por este motivo, la política tiene que convertirse en pedagogía, pues se trataría de asentar un comportamiento responsable, comprometido y cívico en la vida pública, en cuyo centro de acción estaría la educación para la formación y cultivo de los individuos. Con la educación habría un nivel mayor de preparación para la toma de decisiones implicadas en el curso de la vida pública y el seno de la política de un tiempo determinado. En definitiva, la aspiración sería dar forma a unos programas que instauren una cultura política ante la actividad política, las leyes, los procedimientos democráticos y las instituciones del Estado. Y, también, lo que se pretendería con esos programas es que los individuos sean productores culturales, de tal manera que su involucración les lleve al replanteamiento de los problemas socio-políticos desde dimensiones epistemológicas, estéticas y críticas.

En este sentido, habría que ver si la teoría educativa debe tener un fundamento de pedagogía política, y confirmar con ello si una educación científica involucra más a los individuos en el desarrollo de una conciencia política que se tradujera en juicio sereno y progreso. Se trata de cerciorarse, entonces, de si la prosperidad de un pueblo depende rigurosamente de un sistema educativo con el que los ciudadanos tengan una formación política sólida para intervenir en la solución de problemas sociales. Para Ortega es claro que si la política no dirige sus programas de pedagogía a los individuos concretos, terminará habiendo una actividad política ajena a las necesidades de los ciudadanos y unos ciudadanos de espalda a los intereses públicos. Esta tesis examina, en último término, si la cultura política, tal y como la entiende Ortega, se centra en cómo

estrechar, sobre la base de la educación, los lazos de comunicación entre representantes y representados, y si el ejercicio de la política, entonces, se profesa convencido de cubrir las necesidades de los ciudadanos. Este carácter educador y comprometedor crearía, por consiguiente, una sociedad más libre y emancipada y se lanzaría a la búsqueda de una ciudadanía cada vez más avanzada y desarrollada. Pero también habría que constatar si esta idea pertenece al propio pensamiento político de Ortega o si es situarse ya más allá de él.

#### **I.4. Objetivo**

Esta tesis doctoral tiene el objetivo primordial de analizar la teoría subyacente de cultura política y filosofía del Estado en la obra de Ortega y Gasset. Su perspectiva de la política ha tenido y tiene una relevancia sustancial en la vida española y europea, y supone, asimismo, un tremendo legado cultural. De acuerdo con este principio, esta tesis profundiza en la investigación sobre la materia política en Ortega, concretamente la correspondiente al periodo que recorre entre los años 1905 y 1932. Ciertamente esta temática es una preocupación constante en todas las fases de su pensamiento y de su recorrido vital, pero el acotamiento de esta época obedece a tres razones fundamentales. La primera se debe a que estos años son los que reúnen los textos que más cuenta dan de forjar una cultura política con la que los individuos llegarían a una comprensión de los problemas públicos y de la ciudadanía, y, en consecuencia, de las prestaciones que las instituciones del Estado tienen que garantizar a la sociedad, según la tesis que aquí se pretende mantener. La segunda es que el año 1932 supone definitivamente la salida de Ortega de la política activa, y también la disminución de su fuerza intelectual en el sentido de seguir proponiendo una solución al particularismo que había caracterizado a la Monarquía y que ya, en ese momento, veía inútil tras el rumbo que había tomado la República. Y la tercera estaría en la línea de lo que el propio Ortega afirma en “Prólogo a una edición de sus obras”, y es que a partir de ese año comienza su “segunda navegación” en la vida<sup>33</sup>. Antonio Rodríguez Huéscar pone especial cuidado en esto.

---

<sup>33</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a una edición de sus obras” (1932), V, 99. También otros estudiosos inciden en este aspecto de la segunda navegación que significa comenzar otra etapa. *Vid.*, por ejemplo, José GAOS, *Sobre Ortega y Gasset: y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Imprenta Universitaria, México, 1957; José FERRATER MORA, *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1958; Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y*

Afirma que la actuación política de Ortega hay que circunscribirla a su primera etapa de la vida, en la que el filósofo madrileño aborda la reforma política centrándose en la transformación de la sociedad. Las instituciones y el funcionamiento del Estado también precisaban de una reforma, pero la verdaderamente profunda era la que había que hacer en el hombre. Para esto, Rodríguez Huéscar establece varias subetapas en la actuación política de Ortega, que transcurren desde 1907 hasta 1933, aunque de manera general sería la que comprende entre los años 1914 y 1932<sup>34</sup>. A lo que hay que rematar, desde el propio criterio de esta tesis doctoral, que, tras lo justificado con respecto al fin de un periodo en 1932, darlo origen en 1905 se debe a la existencia de algún texto en ese año sobre la temática referida y a su primer viaje a Alemania para seguir estudiando filosofía exhaustivamente. Su estancia en Leipzig le dará pie a profundizar en su idea de reforma del hombre y modernización de España, desde las preocupaciones relevantes de la cultura y la política.

El objetivo de la tesis, por tanto, es sistematizar una teoría de la cultura política y el Estado en Ortega construida como una estructura que se ordena con conceptos que hacen de fundamento para su desarrollo. Lo que se pretende es que cada concepto vaya asentando toda la teoría hasta completarla, y dejar organizada esa cuestión política de la filosofía orteguiana.

Para ello, el objetivo de la tesis se concreta en los siguientes puntos:

1. Exponer la coyuntura histórica en que se desarrolla la filosofía política de Ortega, esto es, el contexto en que se circunscribe y la necesidad que supone una forma de repensar la política. Ortega parte de un problema histórico de la propia nación, que, en primer lugar, identifica con la insuficiencia de la cultura, y, en segundo lugar, con la

---

Gasset, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968; Julián MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid, 1983; Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002. Para otros autores no hubo esta salida de Ortega en 1932. Por ejemplo, Jordi Gracia mantiene que no hubo tal salida porque siempre estuvo tentado a volver, como se desprendería de algunos textos de los años treinta al expresar la fobia al camino que habían cogido las masas por encima del ideal liberal. Por su parte, José Lasaga dice que la salida de la política comenzó con la conferencia “Rectificación de la República” de 1931 y que fue definitiva antes de la Guerra Civil, cuando se produjo su “silencio forzado”. Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid, 2014, pp. 488-496; José LASAGA MEDINA, “Sobre el silencio de Ortega: El silencio del hombre y el silencio del intelectual”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 745-746, 2012, pp. 44-46 y 50-51 (n. 3).

<sup>34</sup> Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, “Reflexiones sobre Ortega y la política”, en *Semblanza de Ortega*, edición de José LASAGA MEDINA, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 107-108.



forma de hacer política en España. La aparición de la generación de 1914 se dirigirá a resolver esta preocupación desde una óptica pedagógica, y sobre esta base la Liga de Educación Política significará el primer intento de renovación. En estrecha vinculación con esto, la conferencia “Vieja y nueva política” marca un hito de arranque de todo un programa político para tal fin de regeneración social, la vida pública y el parlamentarismo, en el contexto del surgimiento del Partido Reformista de Melquíades Álvarez. Este momento fundacional, aunque corto, tendría unos efectos denunciando de falta de educación política y democratización del sistema según avanza la historia política de España hasta el fin de la Restauración.

2. Atestiguar los primeros estudios sobre cultura política de mediados del siglo XX realizados por Gabriel Almond y Sidney Verba, con el fin de poner en situación la teoría de Ortega al respecto, que, aun siendo previa, sin embargo, manifiesta una bases tan apropiadas como la de aquéllos. Las pedagogías del neokantismo de Pestalozzi y Natorp y del krausismo y la Institución Libre de Enseñanza significaron algunas influencias académicas, y, en este sentido, surge el propósito de explorar las fuentes que predominaron en Ortega para elaboración de su teoría de la cultura política. Por un lado, habría unas fuentes clásicas, provenientes de los franceses Comte, Tocqueville y Renan, y de los alemanes Fichte, Lassalle y Nietzsche. Por otro, habría unas fuentes contemporáneas, más relativas al ambiente, como las de Maurice Barrès, Charles Maurras, los susodichos neokantianos marburgueses, Eduard Bernstein, Max Weber y la Fabian Society.

3. Poner de manifiesto la peculiaridad de la educación y la formación política en la teoría de la cultura política de Ortega. Por ello, habría que aludir al peso del krausismo y la Institución Libre de Enseñanza para la implantación de una teoría educativa, cuyo principio elemental es educar al individuo con interés en que descubran sus vocaciones, y, en función de esto, encaucen sus profesiones. Esta teoría educativa persigue una mejora de la sociedad a largo plazo pero sólida. El trabajo de los individuos con base vocacional recaería en un beneficio más fecundo para el país, y, en consecuencia, tendría repercusión en la regeneración social y el comportamiento político. Se incide, por eso, en la creación de un capital humano. Este término, acuñado por Theodore W. Schultz y Gary S. Becker, también a mediados del siglo XX, ya es incipiente en Ortega, pues ya señalaría la importancia de la educación en las personas

para dotarlas de mejores capacidades y, con ello, perfeccionar la sociedad. Esta clave institucionista perseguiría el desarrollo del individuo como persona a la vez que una implicación social y política, de concienciación en los asuntos de la vida pública.

4. Escrutar ciertos componentes que articulan e impulsan el buen funcionamiento de la vida pública. Para Ortega, estos componentes serían la conciencia cívica, la ciudadanía y el poder espiritual. Educar una conciencia cívica en el individuo sería enseñar unos comportamientos éticos para la vida en sociedad, con los que se crearía un sentido de ciudadanía y respeto por los demás. Ser ciudadano, por tanto, conllevaría un compromiso con la vida pública, lo que haría que los actos estén dirigidos a hacer un país mejor. Y aquí es donde tendría lugar la acción del poder espiritual. Éste sería el comportamiento responsable de las personas que comparten la vida pública, y consistiría, por eso, en la moralización de la sociedad, en que los individuos asuman una solidaridad con la que se organicen para el progreso de la sociedad.

5. Lograr una definición de nación de acuerdo con la teoría de la cultura política orteguiana. Habría que analizar exhaustivamente tres eslabones que darían solidez al concepto de nación en Ortega. En primer lugar, se partiría de que la vida del individuo es principio fundamental de la filosofía orteguiana, y cuya condición trascendental de la vida es la libertad. Teniendo presente esto, los individuos que conviven en sociedad se verían atraídos por un proyecto de vida en común que mejore su existencia. Ese proyecto sería la nación, que, arraigado en la vida del individuo y de la sociedad, trataría de crear un Estado que facilite recursos para que tuviera cabida ese proyecto. En este sentido, la nación habría que concebirla como contenido de la vida pública, por lo cual se consideraría la educación política de los individuos como núcleo sobre el que desarrollar y dar forma a la cultura política de la sociedad. Esta cuestión atañería necesariamente al Estado, por cuanto conllevaría una referencia de la actividad política y establecería un marco de derechos y deberes y de no invasión de las libertades individuales. Puesto que el Estado tutela los poderes públicos, sería menester detallar las funciones del Estado, que, para Ortega, tendrían que estar caracterizadas por la moderación conforme a la cláusula de permitir la realización de la vida personal del individuo y la de la sociedad. Por esta razón, habría que consolidar un equilibrio entre nación y Estado.

6. Llegar a una idea de Estado, que, desde el fundamento del liberalismo político, se ajuste a lo entendido por nación en Ortega y sea definida la democracia con arreglo a su teoría de la cultura política. Desde el sentido liberal orteguiano, la vida del individuo y el proyecto de nación que se forja con los demás sería de donde cobra su sentido la política. El Estado, por tanto, vendría a ser el instrumento que da servicio a la sociedad a fin de que se realicen los propósitos de vida en común de ésta. Y, para ello, habría que considerar cuál es el funcionamiento del aparato estatal y la asistencia que procuran las instituciones en tanto que la importancia, deferencia y distinción que hacen de la sociedad civil. Y haciendo hincapié en este razonamiento, se incidiría en la democratización del sistema político, en conformidad con la utilización de los poderes gubernamentales y la visión descentralizadora del Estado y el papel que desempeñan las élites en la educación de la sociedad y la creación de una opinión pública. El plan giraría en torno a la noción de democracia liberal, donde la democracia habría que entenderla en el juego político del Estado para dar cabida al desarrollo de la vida del individuo y el proyecto de nación. La relación, por tanto, del Estado con la nación sería el aspecto crucial y culminante de la teoría de la cultura política de Ortega, porque es un punto decisivo para que esa teoría se dote consistencia.

### **I.5. Breve estado de la cuestión y relevancia de la tesis**

Existe un enorme número de trabajos sobre la obra política de Ortega, muchos de ellos de incuestionable importancia por el desarrollo y la divulgación de su pensamiento. A modo de síntesis, Pedro Cerezo, José Luis Villacañas y Thomas Mermall han realizado diversos estudios críticos del pensamiento político orteguiano, y, en especial, han hecho ediciones de obras cruciales de Ortega que examinan aspectos de la cultura y la política, tales como *Vieja y nueva política*, *Meditaciones del Quijote* y *La rebelión de las masas* respectivamente<sup>35</sup>. Las obras de Ciriaco Morón Arroyo, José Luis Molinuevo y Jaime de Salas plantean aspectos generales de la filosofía de Ortega en la

---

<sup>35</sup> Vid. José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, edición de Pedro CEREZO GALÁN, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007 [*Vieja y nueva política*: 1.ª edición de 1914]; *Meditaciones del Quijote*, edición de José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004 [1.ª edición de 1914]; *La rebelión de las masas*, edición de Thomas MERMALL, Castalia, Madrid, 2004 [1.ª edición de 1930].

que se contiene su teoría política<sup>36</sup>. Con tintes fenomenológicos y estéticos también han contribuido a los estudios políticos orteguianos Nelson Orringer, Javier San Martín y Domingo Hernández Sánchez<sup>37</sup>. Para estudios pertinentes sobre liberalismo y sociología han marcado una referencia los textos de Luciano Pellicani, Enrique Aguilar e Ignacio Sánchez Cámara<sup>38</sup>. Un bloque de autores franceses ha trabajado sobre asuntos políticos muy relacionados con periodos determinados de la vida de Ortega, así Paul Aubert, Béatrice Fonck y Eve Giustiniani han desarrollado estudios que contemplan panorámicas detalladas sobre la intelectualidad y la política de las primeras décadas del siglo XX<sup>39</sup>. Desde otro ámbito también de gran relevancia, como el de la filosofía del derecho y la filosofía social, se han hecho aportaciones de especial consideración al pensamiento político orteguiano, y en esa línea han realizado sus investigaciones Isabel Ferreiro Lavedán, Fernando H. Llano Alonso y Francisco José Martín<sup>40</sup>. Desde el punto de vista biográfico, se han escrito varias obras sobre Ortega, pero de los últimos años son destacables, por su apropiado vínculo con el perfil público del filósofo madrileño,

---

<sup>36</sup> Vid. Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, ob.cit., y “La idea de lo social en Ortega”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 671-692; José Luis MOLINUEVO, “La crisis del socialismo ético en Ortega”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 23-50, y *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002; Jaime DE SALAS, *Razón y legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega*, Tecnos, Madrid, 1994, y “Ortega y el ideal de una filosofía académica”, en Jaime DE SALAS y Dietrich BRIESEMEISTER (eds.), *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt am Main, 2000, pp. 183-204.

<sup>37</sup> Vid. Nelson ORRINGER, “La rebelión de las masas como antropología”, *Aporía. Revista de la actualidad filosófica*, vol. III, n.º 12, 1981, pp. 5-22; Javier SAN MARTÍN, “Ortega, política y fenomenología”, en *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, pp. 285-313; José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, edición de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Tecnos, Madrid, 2002 [1.ª edición de 1930].

<sup>38</sup> Vid. Luciano PELLICANI, “El liberalismo socialista de Ortega y Gasset”, *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, 2.ª época, n.º 12, 1983, pp. 55-66; Enrique AGUILAR, *Sobre el liberalismo en Ortega*, Tesis / Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1986; Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.

<sup>39</sup> Vid. Paul AUBERT, *La frustration de l'intellectuel libéral (Espagne 1898-1939)*, Sulliver, Aix-en-Provence, 2010. Y de Fonck y Giustiniani existen diversos estudios editados sobre Ortega, pero son destacables sendas tesis doctorales que profundizan sobremanera en la propia historia política del filósofo: vid. Béatrice FONCK, *L'intellectuel et la politique d'après José Ortega y Gasset dans ses articles de presse hispanique (1914-1931)*, tesis doctoral, Université de Paris X – Nanterre, 1993; Eve GIUSTINIANI, *Une biographie intellectuelle de José Ortega y Gasset pendant l'exil (1936-1946): silence politique ou collaboration passive?*, tesis doctoral, Université de Provence – Aix-Marseille I, 2008.

<sup>40</sup> Vid. Isabel FERREIRO LAVEDÁN, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, 2.ª edición revisada, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005, y “La definición del derecho como uso de Ortega y Gasset”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 465-504; Fernando H. LLANO ALONSO, “Las glosas de José Ortega y Gasset a Hans Kelsen”, en José Antonio RAMOS PASCUA y Miguel Ángel RODILLA GONZÁLEZ (eds.), *El positivismo jurídico a examen. Estudios en homenaje a José Delgado Pinto*, Universidad, Salamanca, 2006, pp. 119-139, y *El Estado en Ortega y Gasset*, Dykinson, Madrid, 2010; José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, edición de Francisco José MARTÍN, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002 [1.ª edición de 1922].

que es el que a esta tesis doctoral interesa, las de Javier Zamora Bonilla y Jordi Gracia, así como la serie de artículos de base documental del Archivo de la Fundación Ortega-Marañón de Ignacio Blanco Alfonso<sup>41</sup>. Pues bien, tras este repaso tan abreviado de sólo algunos estudios realizados, aunque bastante representativos del pensamiento político de Ortega, o, al menos, de algunas de sus dimensiones relevantes, tiene lugar decir que el tema que examina esta tesis doctoral, sobre la cultura política orteguiana y la filosofía del Estado a la que apunta, todavía no ha sido analizado suficientemente, y, por eso, supone un cierto grado de innovación con respecto al asunto que investiga.

Por una parte, es obvio que la obra publicada de Ortega señala pistas pero no un desarrollo de esta materia de la cultura política, más que nada por ser un término que todavía no estaba forjado en su tiempo. Pero, por otra, este asunto de la cultura política y la filosofía del Estado en Ortega puede ser estructurado teniendo en cuenta también el soporte de los epistolarios y sus notas de trabajo, que también se utilizan en esta tesis. Por este motivo, todo esto que puede relacionarse con esta línea de investigación puede significar una considerable aportación a los estudios orteguianos realizados hasta el momento y ser de relevancia para la comunidad científica. Ya está demostrada la universalidad de la figura de Ortega, y, puesto que la cultura política y la idea de Estado podrían ser piezas clave del pensamiento político orteguiano, es mayor la exigencia de ponerlo en conocimiento a la comunidad científica dado el amplio interés que ésta ha puesto siempre en el estudio de su obra. Una prueba de ello son, por ejemplo, las numerosísimas traducciones que de Ortega se vienen haciendo en los países de la Europa del Este durante el proceso de transición de estos últimos años.

Aparte de este carácter académico, otro aspecto muy importante que hay que destacar es que la investigación de esta tesis, por haberse gestado en el seno del proyecto de investigación “Editar a los clásicos del pensamiento español en el siglo XXI. Aplicación de las nuevas tecnologías a la investigación del legado de José Ortega y Gasset”, que ha desempeñado el grupo de investigación del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón entre los años 2010 y 2012, ha tenido acceso directo a las bases de datos informáticas y archivos digitalizados (*software* de

---

<sup>41</sup> Vid. Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit.; Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*, ob. cit.; Ignacio BLANCO ALFONSO, “El aristócrata en la plazuela”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.ºs 18-23, 2009-2011, pp. 77-125, 57-116, 43-100, 59-116, 57-122 y 27-60.

gestión documental Knosys, actualmente Blue Enterprise) y a la documentación generada por la nueva edición de las *Obras completas* que se alojan en esa institución. Y, en consecuencia, tras desarrollarse esta tesis en el ámbito del proyecto de investigación del citado grupo, contribuye con ello a la difusión de los estudios realizados sobre Ortega y se convierte en la primera realizada en el marco de la inserción en las bases de datos accesibles a la comunidad científica por medio de las nuevas técnicas de la información, lo cual supone una intensidad en el grado de innovación.

## **I.6. Metodología**

En cuanto a la metodología, este trabajo se acoge a lo dicho por Fernando Vallespín en “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”. Así, por un lado, es difícil prometer un determinado enfoque metodológico, la mayor parte de las veces tal vez se deba a que la práctica investigadora prevalece a la metodología de disciplina. Por otro, cuando se trata de un objeto de estudio que se está matizando y puntualizando constantemente, como ocurre en el caso de esta tesis doctoral, ha sido preferible no caer en un radicalismo epistemológico y rastrear diversos enfoques. Por ello, se exponen los problemas que conciernen a la materia de este trabajo doctoral, y, a medida que se avanza en la investigación, se integran siguiendo un hilo conductor con la intención de dar una innovación en el conocimiento.

Obviamente, hay que estipular algunos límites en la investigación, por lo que se siguen características básicas, como las pautadas por Vallespín. En primer lugar, esta tesis doctoral interpreta los textos pertinentes con su temática, hace un ejercicio de hermenéutica para establecer una relación con la propuesta que se expone. En segundo lugar, la investigación se centra, sobre todo, en el autor sobre el que se estudia su filosofía política (Ortega y Gasset), y acota un determinado periodo al que se asocian conceptos particulares o la noción de esos conceptos más reconocida para ese periodo (hasta el año 1932). Y, finalmente, en tercer lugar, muchas veces no se pretende sólo una visión historicista sino también una interpretación actualizada de aquellos rasgos que contribuyen a discusiones del presente. Ahora bien, siguiendo con Vallespín, las tres características no tienen que estar estrictamente relacionadas entre sí. En ocasiones,

algunas cuestiones van encadenadas a partir de ellas, pero otras veces esas características no condicionan un diálogo inédito ni una actualización, como es de recibo cuando se examina una problemática desde la perspectiva de la historia<sup>42</sup>.

No obstante, durante el periodo de investigación que ha durado la gestación de esta tesis se han seguido unos criterios metodológicos específicos.

1. Se ha hecho una indagación exhaustiva de todo lo que pudiera tener relación con el tema de la tesis, a partir del estudio de la obra publicada de Ortega y de textos inéditos como los epistolarios y las notas de trabajo, documentos ubicados en el Archivo de la Fundación Ortega-Marañón que se han utilizado como fundamento para relacionar, en los casos pertinentes, sus contenidos con los expuestos en lo ya publicado.

2. Se han estudiado diversas concepciones políticas que mayor vinculación pueden tener con el tema propuesto, con un especial énfasis en las pertenecientes a los siglos XIX y XX, como las referidas acerca del liberalismo, la democracia, el nacionalismo y las doctrinas sobre el Estado.

3. Con el propósito de aclarar los argumentos que se exponen en este trabajo, se ha tratado de constituir una red de conceptos que fundamentan el pensamiento político de Ortega, en concreto, los que se ajustan al contenido de la cultura política y la filosofía del Estado en el contexto histórico en que se circunscriben. Los conceptos de mayor significado son “cultura”, “educación política”, “sociedad”, “conciencia cívica”, “ciudadanía”, “poder espiritual”, “nación”, “liberalismo”, “democracia”, “cultura política” y “Estado”.

4. Por último, se ha hecho uso de las nuevas tecnologías de la información para el análisis de los temas de la tesis a través de las bases de datos informáticas, de los archivos digitalizados y de la documentación generada por la nueva edición de las *Obras completas* que culminó el Centro de Estudios Orteguianos en 2010.

---

<sup>42</sup> Fernando VALLESPÍN, “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”, en Fernando VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Alianza, Madrid, 1990, I, pp. 20-22. Aunque Vallespín expone un planteamiento metodológico general para la historia del pensamiento político, esta tesis doctoral subsume su metodología dado el parentesco temático.

Lo dicho hace patente la capacidad de la metodología propuesta para alcanzar el fin para la que se ha diseñado. Ahora bien, es necesario destacar, además, que, a la hora de poner en práctica la metodología, el investigador se encuentra (hablando en terminología orteguiana) con el uso académico, es decir, con una tradición metodológica hasta cierto punto estandarizada, tanto a la hora de llevar a cabo la investigación como en la de la exposición y redacción final.

En la investigación y análisis de la ingente bibliografía orteguiana sobre política y filosofía en general, se observa una tendencia a acudir tanto a los textos más conocidos del filósofo madrileño como a los de los autores que más habitualmente han trabajado sobre esos textos o materias en cuestión. Una gran mayoría de estudios sigue una línea común de transcribir textos literales de Ortega, muchas veces citando sus frases más granadas. A eso se suma que algunos autores se embarcan en problemas con inacabables dialécticas que dificultan extraer enfoques nítidos de la obra orteguiana. Ahora bien, esta tesis doctoral se hace eco del intrínseco derecho humano a la continuidad, y asume y potencia, asimismo, la necesidad de contar con los demás. Por ello, huyendo de todo espíritu revolucionario, es decir, aquél que pretende atentar sobre los usos negándolos, reconoce esa tradición académica y, desde ella, parte para buscar su cuota, humilde pero esforzada, de novedad. Y, así, la investigación realizada ha tenido muy en cuenta la bibliografía secundaria, pero se ha atendido fundamentalmente a la obra de Ortega, tanto a textos canónicos como textos menores o poco conocidos, o menos señalados<sup>43</sup>; y también como los epistolarios o, especialmente, las notas de trabajo.

Con motivo de la redacción y formato, la tesis se ha configurado comentando e interpretando el valor que supone la obra de Ortega con arreglo a la temática que se mantiene, contando siempre con la bibliografía secundaria, pero tratando de construir un

---

<sup>43</sup> A este respecto, cabe remitir a lo que dice Ignacio Blanco Alfonso sobre los artículos políticos del filósofo madrileño. Blanco hace una clasificación de dos tipos: de doctrina política, en los que Ortega lleva a cabo un desarrollo de su pensamiento político; y de actualidad política, en los que habla de la vida diaria de la política. En efecto, el primer tipo es el de aquellos textos periodísticos en los que se encuentra una meditación profunda acerca de aspectos programáticos sobre la política y en los que trata de configurar unos principios. Y el segundo tipo tiene que ver con un propósito comunicativo de noticias cotidianas sobre la actividad de las Cortes o los políticos. En todo caso, tanto los artículos doctrinales como los de actualidad organizan un sistema coherente del pensamiento político orteguiano. Ignacio BLANCO ALFONSO, *El periodismo de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005, pp. 16-17 y 29.



discurso narrativo, un hilo conductor de la materia examinada. Se pretende en todo momento, por tanto, a partir de esta metodología repensar desde adentro la obra de Ortega, sin transcribir literalmente, casi en la totalidad de la tesis, sus textos como tampoco los de cualquier autor que haya escrito acerca de ellos (sólo alguna palabra, expresión, frase muy corta o algunas líneas en alguna ocasión). Con esta dificultad metodológica añadida a la tesis se persigue ajustarse a lo que en el género de los fondos bibliográficos se denomina como crítica e interpretación.

## **I.7. Estructura**

En cuanto a la estructura de esta tesis doctoral, se divide en seis partes que se exponen, siguiendo un orden metódico, como un recorrido por conceptos esenciales en la temática de esta investigación y de los que se extienden directrices que vayan completando los argumentos. La primera parte consta de dos amplios capítulos, del que el primero de ellos tiene cinco subcapítulos y el segundo tiene siete. Las cinco partes restantes están compuestas por tres capítulos cada una. Esta singularidad se debe a que la primera parte describe la historia política en la que se inserta el pensamiento político de Ortega, y las otras son más sistemáticas, abordan el contenido desde su filosofía política, aunque sin obviar el tiempo histórico de fondo. Hay que señalar que, dentro de la primera parte, un capítulo trata los aspectos generales de la historia política en la que tiene lugar la filosofía de Ortega y la otra va especificando su teoría de la cultura política en su contexto temporal.

En la primera parte, por tanto, se da cuenta de otros estudiosos anteriores que han llamado la atención sobre la teoría de la cultura política de Ortega y de qué manera era ya una teoría contenida en el pensamiento político orteguiano. Y, por otro lado, puesto que se analiza el escenario histórico de la España del primer tercio del siglo XX como telón de fondo en que Ortega trató de dar forma a su teoría de la cultura política, se considera por qué tenía un concepto diferente en aquel tiempo de la Restauración. En tanto que se aparta de las políticas de los liberales, conservadores, republicanos y socialistas, es significativo el grupo reformista en el que se mueve Ortega, así como la extensión de sus ideas políticas hasta la Dictadura de Primo de Rivera y el comienzo de la II.<sup>a</sup> República.

La segunda parte se centra en el concepto de cultura política. Primeramente se enmarca el significado de este concepto: cómo surge y con qué sentido. Y después se expone la teoría de la cultura política de Ortega. Así, se verá que lo que entiende Ortega por cultura política, además de la actitud de un grupo de personas frente a las prácticas políticas, tiene un fuerte trasfondo de cambio de la sociedad para derivar de este cambio unas prácticas políticas más virtuosas. En esta parte, también, se exploran las influencias recibidas en Ortega para la elaboración de su teoría de la cultura política.

La tercera parte pone de manifiesto la educación como un elemento nuclear de la teoría de la cultura política de Ortega. Puesto que el filósofo madrileño buscaba una transformación de la sociedad y la política de su tiempo, y de ahí la clave de instaurar una cultura política, la educación es considerada como la herramienta fundamental para el cambio. Ortega partía de que con la educación se estimularían las vocaciones de los individuos, de tal forma que éstos buscarían completar su formación para cumplir con la vocación. Y esto repercutiría en la consolidación de un capital humano que sería aprovechable para la sociedad, en los nuevos retos que vayan surgiendo y en su perfeccionamiento. Este planteamiento orteguiano estaría situado en la línea educativa del krausismo y la Institución Libre de Enseñanza.

La cuarta parte, inspirándose también en la relevancia de la educación para lograr una sociedad mejor, formula el asentamiento de unas condiciones que perfilen la teoría de la cultura política de Ortega. En primer término, se habla de educar una conciencia cívica, que se refiere a la enseñanza del comportamiento ético, la manera de que la sociedad adopte una actitud responsable en la convivencia. En segundo término, se subraya la necesidad de hacer una ciudadanía sólida, abanderada por el compromiso de que los actos humanos impliquen una mejora de la vida pública. Y, en tercer término, recogiendo la idea de Saint-Simon, se remite a la implantación de un poder espiritual en la sociedad, esto es, de una moralización con la que germine la solidaridad entre los individuos que sea fruto de la organización social y la participación constructiva en la vida pública.

La quinta parte revisa el concepto de nación en Ortega. Se rastrean las fuentes que tuvieron mayor peso para su idea de nación conforme a su teoría de la cultura política,

como el caso de Renan, y se pone en relación con su planteamiento de proyecto de vida en común de acuerdo con la implicación que esto tiene de construir un futuro para la sociedad. Se estudia, por tanto, cómo la filosofía política de Ortega prescribe un programa de educación política, que involucre tanto a los ciudadanos como a los políticos de profesión, con el que se dé forma y establezca una cultura política con conciencia de nación como centro de la vida pública. En este sentido, se analiza la actividad política como oportunidad con la que se hace uso del Estado concibiéndolo como aparato al servicio de la sociedad. Se esboza, por eso, el papel del Estado en tanto que sus funciones no se extralimiten, a fin de que tenga realización la vida personal del individuo y la de la sociedad. Se remarcan, del mismo modo, distinguos entre nación y Estado con objeto de alcanzar un equilibrio entre ambos, y delimitar, así, los ámbitos de acción del Estado, de la sociedad y del individuo.

La sexta y última parte ofrece una breve introducción de las coordenadas históricas y filosóficas del Estado de finales del siglo XIX y principios del XX, y se expone un contexto influyente en la concepción orteguiana del Estado. Se analiza la visión de Ortega sobre el aparato estatal y el servicio que ha de dar a los ciudadanos, y, en este trasfondo, los límites de las instituciones con respecto a la sociedad civil. La teoría de la cultura política de Ortega se completa, sobre la base de esta idea de Estado, con una reflexión filosófica del liberalismo político, donde la libertad se considera el valor supremo de la vida del individuo y fundamento en el seno de la participación en la vida pública y el proyecto de nación. Teniendo en cuenta este principio, finalmente se estudia el funcionamiento de la democracia como elemento del sistema político del Estado. Para Ortega, esto tiene una justificación: prevenir de la democratización de las esferas privadas del individuo, puesto que la democracia queda en el marco del Estado y éste, a su vez, debe preservar el espacio individual. La democracia corresponde al espacio de lo político, y desde aquí es donde se buscan soluciones políticas para que se realice el proyecto de nación, todo ello conforme a unas bases liberales a fin de que se respeten las libertades privadas y el individuo pueda ver desarrollado su propio proyecto de vida personal.

# **1. Primera parte:**

**estudio preliminar**



Esta primera parte la componen dos capítulos amplios, con cinco subcapítulos el primero y siete el segundo. En ellos se expone la situación histórico-política que propicia el pensamiento político de Ortega. Su enfoque obedece a situar el contexto que lo lleva a plantear una teoría de la cultura política, con la que valorar el sistema político y la vida pública y ofrecer una propuesta de cambio en la actitud de la sociedad ante la actividad política y en las instituciones. El estudio del escenario histórico que se hace en esta primera parte es preparatorio para el análisis que se hace en todos los capítulos posteriores sobre la temática de esta tesis doctoral, más ajustados a parámetros sistemáticos y de rigor de la filosofía política orteguiana.

El capítulo 1.1, por tanto, aborda la gestación de la filosofía política de Ortega a raíz del Desastre del 98, del cual deriva el problema de España como un defecto de modernización. Su programa de soluciones despliega dos puntos entroncados: la formación cultural y la educación política. Parte de este propósito matriz porque con ello trata de aludir a la relevancia de la unidad de la sociedad, ya que con la solución educativa apunta a una preocupación más honda como es la de una definición precisa de nación. Para este proyecto de nación en relación con su teoría de la cultura política, se recogen unas primeras referencias de Renan, Constant, Mill y Tocqueville. Sobre este presupuesto doctrinal, Ortega concibe una filosofía de la cultura, una marca distintiva que haría más concretas la circunstancia y la nación españolas. El grupo de la generación del 14 en el que Ortega concurre y la fundación de la Liga de Educación Política abanderarán esta causa, donde la política será vista como un medio con el que efectuar un plan de reforma en la sociedad y el sistema político.

El capítulo 1.2 entra en la puesta en marcha de la teoría de la cultura política orteguiana. Se describe el intervalo en que Ortega va mostrando un interés por la política activa con objeto de poner en práctica su pensamiento, entre finales de la primera década del siglo XX y principios de los años diez. En este lapso de tiempo se da cuenta de la aparición del Partido Reformista y la confluencia de la Liga con el grupo de Melquíades Álvarez con motivo de la similitud de intenciones regeneracionistas. Esto lleva a hacer un amplio análisis de la conferencia “Vieja y nueva política” de Ortega, ya que supone una presentación sistemática de los postulados políticos. Después, según transcurre la historia hasta los años treinta, se atiende a la desaparición de la Liga, la falta de ilusión de la sociedad con la vida pública, la política caída en letargo

(manifiesto en acontecimientos como la visión de la Guerra Mundial, la actuación de las Juntas de defensa y la Dictadura de Primo de Rivera) y el camino hacia un nuevo régimen del sistema institucional. Todo ello recogiendo los testimonios documentales del Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, sobre todo con especial hincapié en lo concerniente al subcapítulo 1.2.4, por ser considerada la conferencia “Vieja y nueva política” el núcleo declarado de la teoría de la cultura política de Ortega.

## **1.1. Acercamiento al objeto de estudio**

El pensamiento político de Ortega es una línea de investigación de tal magnitud que se pueden obtener resultados fructíferos. Resultados que bien desde un eje hermenéutico, bien desde un eje puramente científico, dan sentido a su filosofía o abren otras vías de investigación con las que obtener nuevos planteamientos para seguir ampliando el conocimiento. Llama la atención que filósofos y estudiosos de las más diversas disciplinas acuden a la obra orteguiana para hacer nuevas lecturas de su pensamiento, en especial, curiosamente atractivo es el acercamiento que hacen a su filosofía política. Si bien algunas interpretaciones se presentan a veces obsoletas o con prejuicios poco beneficiosos, otras, sin embargo, abren nuevas perspectivas nada desdeñables. Fruto de este afán del saber en el campo del pensamiento político orteguiano es esta tesis doctoral.

### **1.1.1. Esbozo histórico-vital**

Examinar en Ortega el aspecto concreto de la cultura política y la visión que tiene del Estado es hurgar e indagar en una de las directrices rectora de su filosofía política, que remarca el interés por una reforma política en el tiempo que le tocó vivir. El pensamiento político de Ortega se nutre y reproduce a través del contexto histórico en que se encuentra, con cada obra trata de lograr un diagnóstico y una solución. Su proyecto persigue solucionar el problema de la modernización en España y la formación cultural y participación política responsable del pueblo. Para Ortega, era de necesidad vital educar concienzudamente al pueblo si tenía la pretensión real de modernizarse. Tal y como afirma Javier San Martín, la primera operación que se propone Ortega como filósofo es la de clarificar la realidad, lo que le advierte de la presencia de acontecimientos históricos que lo supeditarán a la política. No hay que entender esto como una confusión de filosofía y política en Ortega, lo que le ocurre es que los problemas sociales y políticos de España se le echan encima y, en tanto que filósofo que busca una comprensión de la realidad, esos problemas pasan a ser objeto de su pensamiento. Es así como su reflexión filosófica, cuyos componentes esenciales tienen que estar avalados por la verdad, servirá de salvación al infortunio de la política y la



sociedad<sup>44</sup>. En Ortega, la vocación filosófica va unida a su revisión crítica de la reforma política. En esta revisión de la vida pública traza desde muy pronto líneas que pocas veces se verán dudosas, como ocurre, por ejemplo, con la educación política, la identidad nacional, la organización social, la ciudadanía crítica o la actuación de las instituciones del Estado. El carácter educador y comprometedor de su pensamiento político contiene, precisamente, el sugerente examen que realiza de los problemas de la actividad política y la propuesta que ofrece para solucionarlos.

La filosofía política orteguiana transcurre por algunos hitos clave dentro de la historia política de España. En su juventud vive el acontecimiento de la pérdida de las colonias españolas, en 1898, de Puerto Rico, Cuba y Filipinas en la guerra contra Estados Unidos. Con este hecho reflexionará acerca de que España dirija su futuro hacia referencias europeas y abandone el lamento por el imperio fenecido. Ortega prueba en primera persona la experiencia política con la fundación de la Liga de Educación Política Española y la declaración de intenciones rupturistas con la administración restauradora borbónica manifestada en la memorable conferencia “Vieja y nueva política”. Analiza en los años diez el fenómeno de las Juntas militares y el papel activo que debe tener el Estado, sobre todo entre 1917 y 1920. En los años veinte, y con motivo de la Dictadura de Primo de Rivera, Ortega hará un juicio global de la Monarquía de Alfonso XIII y extenderá su propuesta de regeneración al problema socio-político de las masas, y una vez caído el Gobierno de Primo de Rivera se mostrará partidario de la República. En la España republicana, de nuevo toma parte activa en la política con la Agrupación al Servicio de la República, aunque su desencanto le hará claudicar pronto. No por ello se desvanece su preocupación por una España mejor, pues es permanente en su obra el sentimiento de modernizarla, y en ese periodo republicano son llamativos sus discursos sobre la rectificación de la República, lo que revela su esperanza de un gobierno estable y moderado. Por último, en la etapa franquista, si bien es cierto que su filosofía política tiene definiciones mucho más depuradas a la hora de hablar de nación, Estado o democracia<sup>45</sup>, Ortega se distancia de la dimensión activa de

---

<sup>44</sup> Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2012, p. 188.

<sup>45</sup> *Vid.*, por ejemplo, *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]* (1939), IX, 279-437, “Discurso para el Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas” (1951), X, 359-361, o “En el fondo, querría lo mejor.— Un capítulo sobre el Estado” (1953), VI, 837-879.

la política<sup>46</sup>. No obstante, no puede decirse que haya titubeo en las preocupaciones políticas, que arrancan en el joven Ortega y cuyos planteamientos se extienden en el vasto programa político que abarca todo el recorrido de su vida, al menos en el sentido de imprimir la marca de una mejor política que satisfaga las necesidades de los ciudadanos. Otra cosa distinta es descubrir y comprender las sombras que envuelven algunas de sus proposiciones políticas, aunque sin olvidar ubicarse en el contexto histórico preciso.

A principios del siglo XX, tras la pérdida de aquellas últimas colonias de ultramar, Ortega denuncia que la generación precedente a la suya no había alcanzado los objetivos principales de la regeneración y la europeización de España. Durante las tres primeras décadas de ese siglo, su pensamiento socio-político insistirá en reformar la vida nacional y la dimensión cultural españolas<sup>47</sup>. Ante lo político que se compone de distintas ideologías, Ortega es crítico con ellas, aunque el liberalismo es el que más cabida tendría con diferencias respecto al del siglo XIX, del que se distancia a medida que hace una revisión de las ideas sociales, políticas o jurídicas. Y esto hay que ponerlo de relieve a la hora de relacionarlo con el asunto de la democracia.

Un elemento crucial en su pensamiento político es, por ello, la nacionalización, entendida como la participación política de toda la nación y no sólo de ciertos grupos o clases. Esto implica una transformación profunda de la España social y política, que

---

<sup>46</sup> No es motivo de esta tesis doctoral analizar las posibles causas concretas de la posición de Ortega frente al régimen de Franco, sino valorar sobre la base de su filosofía los indicios de una demanda de cultura política que atraviesa su obra hasta el periodo indicado de 1932, con la evolución lógica que es inevitable en todo pensamiento vivo. Para un examen detenido sobre la coyuntura de Ortega y otros intelectuales en la escena política del franquismo, *vid.* Jordi GRACIA, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Anagrama, Barcelona, 2004, cuya idea destacable es que aquellos intelectuales valedores de la República traicionan su propio liberalismo en favor del nuevo régimen ante el peligro de la presencia del comunismo; y Eve GIUSTINIANI, “Un philosophe en exil: José Ortega y Gasset. Entre la Guerre Civile espagnole et la Seconde Guerre mondiale (1936-1945)”, *Rives méditerranéennes*, n.º 28, 2007, URL: <http://rives.revues.org/1023>, [consulta: 1 de junio de 2011], y “El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los blancos de París, entre franquismo y liberalismo”, *Circunstancia*, año VII, n.º 19, 2009, URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/963/circunstancia/ano-vii---n--19---mayo-2009/articulos/el-exilio-de-1936-y-la-tercera-espana--ortega-y-gasset-y-los-blancos-de-paris--entre-franquismo-y-liberalismo>, [consulta: 1 de junio de 2011], que sintetiza el comportamiento de los intelectuales en una complacencia con la política franquista. Un estudio más reciente de la actitud silenciosa de Ortega propone hablar no de silencio sino de silencios distintos, con arreglo a tres épocas: el de la República, el del exilio y el de su vuelta a España. Cada silencio obedece a un contexto delimitado, con particularidades muy precisas, lo que desearía la imagen de un único silencio cortado por el mismo patrón: *vid.* José LASAGA MEDINA, “Sobre el silencio de Ortega: El silencio del hombre y el silencio del intelectual”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 745-746, 2012, pp. 33-56.

<sup>47</sup> Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 171-172.

alcanza a la propia idea de patriotismo. En vez de entenderse el patriotismo como las glorias que han identificado a un país, hace referencia a construir la patria, es decir, mejorarla y proyectarla. La noción a la que se refiere Ortega de patriotismo tiene un matiz comprometedor. Por patriotismo cree que ha predominado el sentido de tener una buena opinión y emitir buenos juicios sobre el propio país, sin embargo, en relación con ese cambio de proceder ante la vida pública, señala que hay que hacer una crítica y reconocer las deficiencias que hay en España. Y, asumido este antecedente, los individuos tienen que aunar fuerzas para colaborar en el trabajo de mejorar la patria. Ortega afirmaba, en su artículo “Nueva revista”, que la colaboración es un signo distintivo en países avanzados de Europa, lo que les ha hecho sentirse cómplices de construir su patria, y, por eso, mostrarse receptivos en España con el europeísmo inspiraría en los ciudadanos la preocupación de edificar día a día la patria. Puesto que la europeización es traer la cultura con insignias como el arte, la justicia o el conocimiento, el contenido de éstos consistiría en transmitir el mensaje del valor público que significa colaborar en la obra de la patria. Los españoles verían, así, en la colaboración la unión y la fuerza de su nación<sup>48</sup>.

Un mes antes de la publicación de ese artículo, Ortega advertía de dos tipos de patriotismo en su conferencia de 1910 en Bilbao, “La pedagogía social como problema político”. Decía que el patriotismo que consiste en recrearse en los hechos del pasado es improductivo, en el sentido de que no mira hacia adelante, en la necesidad de seguir haciendo la historia de España. Por eso, el patriotismo que llamara la atención de los problemas y los denunciara sería el que sirve para mejorar el país. No es una deslealtad, es querer dejar a las generaciones venideras unas virtudes, tanto de valores humanos para el individuo como de valores ciudadanos para la sociedad, que posibiliten propuestas de vida. Este segundo tipo de patriotismo en el que Ortega persiste sería al final el que encaminaría hacia el bienestar de una nación, de ahí que el patriota no debía ser el que se acomodara en el regocijo de lo que fue su patria en el pasado. El verdadero patriota ha de querer lo mejor para su país y por eso desvela los problemas con el fin de repararlos, porque tiene conciencia de que perfeccionando la patria hallará su autenticidad<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Nueva revista” (1910), I, 338-340.

<sup>49</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 88-89.

Para lograr este cambio de percepción en el significado de patriotismo, hay que traer a colación el uso de la política en Ortega como fundamento con el que transformar la realidad social. Como dice Noé Massó, la política, en tanto que pedagogía social, la entiende como la ciencia eficaz que puede cambiar la sociedad española para proyectar sobre ella la nación posible. Ortega cree que esto se da si los ciudadanos de un país llegan a comprender la tarea política de constituirse en comunidad, que significa constituirse en aquella cultura de índole europea con la que se abordan aspectos como la justicia, la ciencia o el arte, y con ello conseguir un porvenir a partir de la colaboración<sup>50</sup>.

### **1.1.2. La nación posible**

La sociedad conformada por hombres que colaboran unos con otros mediante una labor diaria con la finalidad de llevar a cabo un proyecto de convivencia, que haga realizables fines sociales y políticos, es lo que, para Ortega, constituye la nación. La nación no queda delimitada, así, por una estampa configurada por los tiempos pasados, que es una idea más recurrente en otros pensadores como los de la generación del 98, sino que es el proyecto que se realiza con el quehacer del día a día. Esa diferencia que marca el trabajar por el bien de una comunidad llevará a Ortega a diseñar, en su pensamiento político, una nueva visión de estructura social que practique otra cultura política de la que se había venido haciendo hasta principios del siglo XX. Es lo que facilitaría a los españoles una organización más responsable y consecuente de la nación, es decir, lo que les llevaría a pensar en una nación posible.

Es manifiesto que Ortega bebe de fuentes de algunos autores decimonónicos a la hora de establecer su percepción de la nación posible, como Ernest Renan, o cuando busca moldear el concepto de nación mediante su teoría liberal confrontada a la actividad del Estado, como Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville o John Stuart Mill.

---

<sup>50</sup> Noé MASSÓ LAGO, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, Ellago, Castellón, 2006, pp. 189-190.

La referencia de Renan está presente en Ortega. En *España invertebrada*, al decir que la nación hay que entenderla como un plebiscito cotidiano en el sentido de que es vivir con un proyecto de futuro, apunta a un camino que no puede ir sino hacia adelante en lugar de focalizarse en su “resonancia del pasado”. Esta noción que es adoptada por Ortega con motivo de los particularismos en España es la que condiciona la continuidad de una nación, ya que lo que hay que pensar por nación no puede atenerse sólo a la sangre, la lengua y el pasado como principios comunes (idea que también mantiene en *La rebelión de las masas*). Según Ortega, esto llevaría a un pueblo a estar preso de algo que se es pero no de algo que se hace. El razonamiento que arguye es que la vida humana no es otra cosa que ocuparse desde el instante actual por el que sobreviene a continuación. La vida humana es un hacer constante, y este hacer constante implica futuro. El sentido de la vida de un hombre se rige por el porvenir. Por eso, la defensa de la sangre, la lengua y el pasado es dar a la nación un cariz estático, contrario a la visión que hace Ortega, desde la interpretación de Renan, de que, al hablar de nación, se está hablando de futuro, de que la nación siga existiendo<sup>51</sup>.

Las alusiones a Renan son tempranas en la obra de Ortega, desde muy pronto concibe la perduración de un pueblo como su proyección en la historia. Así lo hace constar en “[Discurso para los Juegos Florales de Valladolid]” en 1906, donde, además de dar importancia a la educación para construir un pueblo, expone con palabras de Renan que la nación es resultado de aquellas cosas que se hicieron juntos pero supone seguir queriéndolas hacer, esto es, el plebiscito al que todos los días hay que someterse. Éste es el argumento que justifica, para Ortega, la vida nacional, y de ahí que atribuya el fracaso de la etapa histórica que comprende la Restauración tanto a la Monarquía como a los republicanos. Decía que ambos sistemas no daban a la nación ese carácter de hacerse día a día, de ampliación de su historia. A lo que sumaba que las instituciones no correspondían con la nación, que revelaban ineptitud por no avalar el plebiscito diario que supone el despeño de la nación<sup>52</sup>.

Ortega sigue muy de cerca la idea de nación que trazó Renan, pues su razonamiento contiene la explicación de que, ante la quiebra de las instituciones, el

---

<sup>51</sup> José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada* (1922), III, 439, 442 y 456-457, y *La rebelión de las masas* (1930), IV, 486-487.

<sup>52</sup> José ORTEGA Y GASSET, “[Discurso para los Juegos Florales de Valladolid]” (1906), VII, 86-87, y *Vieja y nueva política* (1914), I, 729.

pueblo puede emerger. En efecto, Renan afirmaba que, por ejemplo, Francia demostró con la Revolución que una nación existe por sí misma, ya que siguió existiendo como tal tras la desaparición del principio que la originó, la sucesión de dinastías monárquicas. El hecho que constituye una nación, para Renan, se debe a las diversas empresas desarrolladas apuntando hacia un mismo sentido para llegar a un resultado en la historia. Esto explicaría que algunos países puedan denominarse naciones y otros no. Renan hace una llamada de atención con el caso de Suiza, que, caracterizada por tres lenguas, dos religiones y diversas razas, es claramente una nación; también con Bélgica y Holanda, que se formaron como naciones por voluntad directa de sus provincias. La fórmula radica en que sus individuos hayan superado su pasado y vean lo mucho que pueden conseguir haciendo las cosas en común. En contraposición, Turquía a pesar sus victorias bélicas, la Toscana a pesar de su homogeneidad y Austria a pesar de ser un Estado no se definirían como naciones en ese momento concreto del siglo XIX en que reflexiona Renan, no estarían regidas por los criterios esenciales de emprender una acción común<sup>53</sup>.

No debe parecer extraño, por eso, la autonomía que en algunas ocasiones Ortega da a la nación con respecto al Estado. Si bien el propio Renan hablaba de nación como “resultado histórico” a causa de las tareas que se han desarrollado en función de un objetivo común, indistintamente de que tal nación haya estado bajo una dinastía o bien como consecuencia del interés de unas regiones o provincias<sup>54</sup>, también Ortega marca sus reservas con el Estado a la hora de señalar que la nación puede construirse prescindiendo de un aparato estatal que frustrara el proyecto de la nación. En su caso, concreta que la vida nacional puede reflotar sin la Restauración, porque ésta significaba un freno de su historia. Es lo que Ortega denomina el fin de la Restauración, es decir, el fin de todos sus organismos oficiales: administraciones, partidos, periódicos..., pues estaban caracterizados por su desgaste y esto no facilitaba la regeneración y el impulso de la nación, más bien entorpecían la entrada de ésta en su historia<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Ernest RENAN, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, estudio preliminar y notas de Andrés DE BLAS GUERRERO, Alianza, Madrid, 1987 [*¿Qué es una nación?*: 1.ª edición de 1882], pp. 66-68.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>55</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 719-720. “La Restauración significa la detención de la vida nacional”, cita en la p. 720.

Según Andrés de Blas, en su “Estudio preliminar” de la obra *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Renan tiene en cuenta el desatino de las ideologías que han legitimado la labor del Estado. Así, la religión y la monarquía no serían válidas para dar consistencia definitiva del aparato estatal, y en su lugar la nación podría suplantarlas para llegar a un resultado satisfactorio. En este sentido, la cuestión nacional puede dar lugar, para Renan, a varios puntos de vista. El primero es que la nación simboliza una voluntad colectiva que han perfilado algunas personalidades destacables en representación de las variadas aristocracias sociales. Otro aspecto es que la voluntad del pueblo se alcanza por medio de unas minorías sociales que han sido elegidas por sufragio restringido o bien por sufragio universal indirecto para que evite la arbitrariedad de una mayoría no suficientemente versada o curtida. Por otra parte, la voluntad colectiva puede configurarse mediante representantes elegidos por la mayoría. Un cuarto aspecto es que la idea de nación es obra de varios factores objetivos, entre los cuales son predominantes la lengua y la raza. Por último, la nación consta como un punto clave de su historia que no deja espacio a otros argumentos de los actores políticos. Sobre la base de estos aspectos como vías para la construcción de la nación, Blas resalta que el enfoque del nacionalismo orgánico alemán y los nacionalismos culturales que se derivan de él se centrarían en la lengua y la raza como determinante para la nación; y que el enfoque liberal-democrático lo haría con respecto a la elección de minorías por sufragio restringido o universal indirecto, a la elección de representantes elegidos por la mayoría o a la forma de concebir la nación tras el devenir del curso histórico. En cuanto al primer punto de vista, el de la voluntad colectiva configurada a raíz de unas distinguidas personalidades, sería el que cobra significado para Renan<sup>56</sup>.

Este punto es de referencia para Ortega, sobre todo al distinguir el colectivismo de corte igualitarista del colectivismo acogido a la estructura de una sociedad conducida por hombres egregios. Ortega atribuye a la primera noción una reducción de la libertad del individuo, pues puede quedar expuesta a la arbitrariedad generalizada de la voluntad popular. Esta visión sigue muy de cerca la concepción que Benjamin Constant tiene de la libertad. Aunque Ortega hace escasas alusiones del filósofo francés en su obra, es evidente el influjo a la hora de elaborar una teoría liberal en su pensamiento político.

---

<sup>56</sup> Andrés DE BLAS GUERRERO, “Estudio preliminar”, en Ernest RENAN, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, ob. cit., pp. 29-31.

Ignacio Sánchez Cámara expone esta relación a propósito de la atención que Ortega presta a este tema en su filosofía política. Por ello, para Constant, la independencia individual no puede vulnerarse en pro de una libertad política colectiva y, por el mismo motivo, las instituciones no deben oprimir la libertad del individuo. Las repúblicas antiguas entendían esa coacción como una libertad necesaria para el sostenimiento de un Estado, pero tal libertad no es garante de la individual. Y si el pueblo anula las libertades individuales como precio de la libertad política colectiva, habrán sacrificado aquélla y finalmente perderán ésta en función de un argumento posterior que justifique el mismo razonamiento de defensa de la libertad pública colectiva. Es como Constant ve que la nación tiene que acogerse a un régimen representativo, sobre el que descargar su preocupación por los asuntos públicos y hacer un control de sus representantes<sup>57</sup>.

El propio Constant, que tanta influencia ejercerá sobre Ortega en este sentido, afirmaba que una vez que el pueblo cede ante sus libertades individuales queda atentada su dignidad, y este vicio será difícil de corregir porque los gobiernos verán la razón con la que relativizar y sobrepasar aquellas libertades individuales a favor de la libertad pública colectiva. De este modo regirá un estado de arbitrariedad aniquilador de la seguridad, y sin seguridad se hará insostenible la moral, porque ésta encuentra su certidumbre ante el hecho de la seguridad que perciben los individuos. Para Constant, el peligro de la arbitrariedad de los gobiernos radica en que se infringen los límites establecidos en los contratos que suponen la existencia de las instituciones políticas, las cuales transmitirían al pueblo la falta de regularidad y continuidad del desarrollo de su actividad y el mensaje de que las leyes son insuficientes. Quedaría en entredicho, entonces, la autoridad legítima, ya que, por un lado, a los individuos se les han impuesto unas obligaciones que aseguran su protección al tiempo que, por otro, se les desprotege pero dejándoles las obligaciones. Un gobierno ejerce la ley ante los individuos, pero éstos no pueden actuar contra él con la misma ley porque la norma se caracteriza por lo

---

<sup>57</sup> Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, “Democracia morbosa. Variaciones sobre un tema de Ortega”, en Fernando GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Los temas de nuestro tiempo*, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, Madrid, 2002, pp. 95-96. A pesar de que Ortega menciona poco a Constant, el fondo de esta tesis del filósofo francés se revela en la filosofía política orteguiana. Precisamente, desde otras ópticas que revisan la obra de Ortega, como la del búlgaro Lazar Koprinarov, se hace especial hincapié en el tema de la libertad. La ampliación participativa en el espacio público que ha ido haciendo la política liberal moderna ha traído consigo algunos riesgos, pues la llegada del hombre-masa a la política con su idea de igualdad y unificación supone una amenaza totalitarista para el pluralismo como expresión de la libertad. Vid. Lazar KOPRINAROV, *[El argumento de la libertad. La filosofía política de Ortega y Gasset]*, Īztok- Zapad, Sofía, 2012, especialmente el capítulo 1.



concreto y formal que hay en ella. Sin embargo, ante la medida de la arbitrariedad, también los individuos pueden obrar del mismo modo, pero se declararía así la ausencia de los límites fijados en el contrato con las instituciones políticas. Los efectos no llevan a ningún territorio desconocido según Constant: la arbitrariedad poseerá a los individuos, que se sentirán atacados y propensos a engañarse y robarse unos a otros, y a vivir en el egoísmo y dirimir una conciencia cívica con la que formar parte de una vida en común. En suma, la arbitrariedad se presenta como enemiga de los pueblos y golpea el destino de la nación<sup>58</sup>.

En consonancia con un liberalismo en que el individuo sea preservado del Estado, Ortega se hace eco de la idea de John Stuart Mill que defiende al individuo del poder del Estado, no porque beneficie al individuo sino a la sociedad. Pero esto quiere decir, siguiendo Ortega a Mill como también a Spencer, que individuo y Estado no están en una escisión irreconciliable, más bien serían vistos como dos facciones de un mismo cuerpo que es la sociedad. Desde este enfoque, no queda claro si hay una delimitación entre sociedad (o nación) y Estado en términos sociológicos, aunque sí lo parece bajo criterios estrictamente políticos por cuanto Ortega añade que ambas facciones de la sociedad (individuo y Estado) quedan seducidas por un colectivismo exacerbado. Hasta tal punto es así que aún reconoce en Stuart Mill un imperativo de la sociedad sobre el individuo, peligro que acecha como “homogeneidad de mala clase”<sup>59</sup>.

En *Sobre la libertad*, Mill apunta a este planteamiento cuando habla del talento o la capacidad que puede desarrollar un individuo. Para el filósofo inglés, cultivar la propia individualidad es la garantía de obtener lo mejor de los seres humanos, porque por individualidad hay que entender la manera de desenvolverse y aportar algo a los demás. El argumento que subyace es que las personas más desarrolladas se dotan de una originalidad de ineludible valor en los asuntos humanos, pues señalan nuevas verdades

---

<sup>58</sup> Benjamin CONSTANT, *Escritos políticos*, estudio preliminar, traducción y notas de María Luisa SÁNCHEZ-MEJÍA, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 182-185. También, para un análisis de la filosofía política de Constant y, en concreto, esta materia de las libertades individuales y las libertades colectivas, vid. María Luisa SÁNCHEZ-MEJÍA, *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Alianza, Madrid, 1992, especialmente los capítulos IV y V.

<sup>59</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para franceses” (publicado en 1937), en *La rebelión de las masas* (1930), IV, 361-362. El razonamiento de Ortega que alude a la tesis de Mill puede traerse a colación aquí, pues, a pesar de que el “Prólogo para franceses” data del año 1937, contiene una idea capital del pensamiento político orteguiano que se gesta en las tres primeras décadas del siglo XX, sobre todo en los años veinte a raíz del auge de los comunismos y los fascismos: el igualitarismo que engendra el hombre-masa por medio de la acción directa y deja de lado el esfuerzo de la cultura.

que marcan un ejemplo de mejor gusto en la vida humana, y esto es innegable cuando se reconoce el progreso en las sociedades y el mundo y en la historia del mundo en general. El matiz aquí consiste en que son pocas las personas que pueden aportar este beneficio, pero cuya actitud, en caso de ser adoptada por los demás, llevaría a un considerable perfeccionamiento de la humanidad. Sin esas personas es manifiesto el estancamiento en todos los órdenes de la vida, no surgirían cosas buenas ni se daría fuerza a las que ya existen, habría una tendencia a degenerar en pautas mecánicas.

Mill estima que esas individualidades destacadas pueden considerarse genios de alguna manera, se entiende que no por hacer alegoría de deidades, sino por el talento o la competencia que incorporan a la sociedad. Si por variadas reticencias no se cultivan estas individualidades, que son recriminadas a veces como seres “turbulentos” o “extravagantes”, la sociedad no recogerá los frutos de mejora. Así ocurriría en el plano político. Mill afirma que aquellas sociedades que prosperan son las que tienen en su estructura el eje de los muchos que se han dejado guiar por los pocos, ya que éstos no han sido vistos como los héroes que se han apoderado del gobierno con fuerza y violencia para someter al mundo, sino como aquéllos mejor dotados e instruidos. Lo contrario, cree Mill, ha conducido al desastre. Es decir, cuando los hombres ordinarios se han constituido en el poder dominante, han establecido la coerción de los hombres capaces, y es en este escenario donde las individualidades tienen que ser obligadas a actuar en vez de ser reprimidas<sup>60</sup>. Este punto de vista aparecerá en *España invertebrada*, cuando Ortega considera que las sociedades avanzadas han basado su estructura en la interacción entre minorías y masas.

Con respecto a Alexis de Tocqueville, Ortega cita apenas al pensador político francés, casi como ocurre con Constant, en esa primera etapa de su obra y que esta tesis doctoral estudia. Pero parece que lo tiene más en cuenta en los momentos postreros de su vida, sobre todo cuando lo refiere al tema de la democracia en algunos de sus textos tardíos. No obstante, puede apuntarse que el interés y el conocimiento de la obra de Tocqueville tuvieron que ser temprano en el filósofo madrileño por dos motivos: uno, porque Ortega desarrolla desde muy joven, a principios de los años diez, su teoría de liberalismo político y resulta difícil que no tuviera presente a Tocqueville, uno de los

---

<sup>60</sup> John Stuart MILL, *Sobre la libertad*, prólogo de Isaiah BERLIN, Alianza, Madrid, 2004 [1.ª edición de 1859], pp. 137-139 y 141-142.

ideólogos más importantes e influyentes del liberalismo; y dos, porque existen unas notas de trabajo de Ortega, editadas por Jaime de Salas e Isabel Ferreiro Lavedán, dedicadas al autor de *La democracia en América*. Aunque la fecha de redacción es situada por Salas y Ferreiro entre los años cuarenta y cincuenta, su contenido expresa conexión también con ideas de los treinta, como cuando destaca la idea de Tocqueville de la indefensión del individuo frente al poder del Estado, la tendencia de que la democracia ocupe cada vez más espacios de la vida colectiva o la vía que pueden tomar las sociedades que tengan la igualdad como única vara de medir<sup>61</sup>. Es claro que Tocqueville valora la libertad por encima de la igualdad en las sociedades democráticas, pues la igualdad por sí misma no tiene el significado unívoco de que es buena, puede influir en las relaciones que haya entre ciudadano y Estado. Y en lo que respecta a la conformación de una nación, podría llegar a caer en las debilidades del igualitarismo en caso de no sopesar la servidumbre a la que somete.

En cierta medida, Tocqueville, en *La democracia en América*, a propósito de la función de los municipios americanos, hace algunas reflexiones de las que Ortega hará uso cuando advierta de los riesgos que puede haber si se entienden mal algunas ideas como las de igualdad, democracia o individuo-sociedad. Tocqueville revela el éxito en la marcha de la vida nacional americana. Cada individuo es tratado por igual a la hora de participar de la soberanía y en el gobierno del Estado, en el sentido de que todos son semejantes, esto es, igual de valiosos y virtuosos. Esto conduce a los individuos a una obediencia a la sociedad, no por caer presas del igualitarismo que anularía las diferencias que tal vez impedirían el desarrollo personal, sino por constituirse unos con otros en una unión que suponen de utilidad para la existencia de un poder regulador. En efecto, es posible que este planteamiento lleve implícito la imagen de Stuart Mill de individuos que participan de una sociedad sin que se refrene sus talentos, y la de Constant en tanto que el poder regulador no actúe de forma arbitraria ante el carácter igualitario de la sociedad que forman los individuos.

Es de este modo como se estructura en Tocqueville la interfaz relacional entre individuo y sociedad. En lo que se refiere al individuo que tiene unos deberes para con la sociedad, es decir, en tanto que afecta a otros individuos, adquiere el estatus de

---

<sup>61</sup> Vid. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo de la carpeta *Prólogo Tocqueville*”, edición de Jaime DE SALAS e Isabel FERREIRO LAVEDÁN, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 20, 2010, pp. 21-42.

súbdito por la fisionomía pública con la que entra en la escena social; en tanto que se afecta a sí mismo, adquiere el estatus de señor, su libertad se antepone a la sociedad y ésta no puede ordenar sus actos salvo que perjudiquen al interés general. En consecuencia, Tocqueville se vale del término “municipio” para otorgarle el principio de soberanía con el que los individuos forman parte de un cuerpo social, y el Estado no interfiere en ese municipio a excepción de un bien que el pensador francés denomina “social”, esto es, atendiendo a principios de seguridad, favoreciendo políticas sociales, ejecutando el cumplimiento de la ley, etc., pues se trata de deberes sociales que los municipios tienen la obligación de satisfacer. Y es como también, piensa Tocqueville, se crea un puente entre el beneficio de un pueblo y el de un individuo, ya que un hombre verá que, si el resultado del bienestar de su país influye en el suyo propio, contribuirá a aumentar ese bienestar, primero porque comprenderá su utilidad y después porque percibirá que ha sido producto de su obra. El mecanismo que está en funcionamiento aquí es que el individuo, indistintamente de la esfera en la que se encuentre, interviene en el gobierno de la sociedad de forma activa. Y, por eso, a pesar de habitar un país en donde las costumbres y los recuerdos no pueden valorarse precisamente por su peso histórico, en Estados Unidos los individuos ven los asuntos públicos del lugar en el que viven como los suyos propios, porque experimentan que el bien común tiene un efecto positivo en su felicidad. Y de esto resulta que defiendan tanto las críticas que se hagan a su país, por ser como si se las hicieran a ellos mismos<sup>62</sup>.

La tesis de Tocqueville sobre la descripción de la vida americana es recogida en gran parte por Ortega para la transformación del tejido social que pretende en España. Incorpora en su filosofía política ideas tocquevillianas como la defensa del individuo ante un poder categórico del Estado, pues es el individuo quien repercute en el bien común con su obra. Y a medida que ese bien común perfile una mayor prosperidad para el país, mayor será la sensibilidad del individuo por participar en asuntos públicos que tengan el objetivo de realizar un proyecto de sociedad unida. Se debe a que actúa con una actitud generalizada al tomar parte en los fenómenos sociales y las actividades políticas, una cultura política que sostiene una idea de nación delimitada por el proyecto que hay que hacer entre todos y no supeditada a un aparato estatal que anteponga el igualitarismo al *ethos* liberal.

---

<sup>62</sup> Alexis DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, 1, Alianza, Madrid, 1995 [1.ª edición de 1835], pp. 62-64 y 222-223.

Desde el lenguaje orteguiano, inventar la nación es el asunto perentorio para la sociedad española, porque la nación es el proyecto común que se forja un pueblo para construirse a sí mismo y tomar conciencia de los problemas que tiene que resolver. En gran medida, y según la temática a la que se acoge este trabajo doctoral, la política es un elemento sustancial en la visión que tengan las personas de un óptimo funcionamiento del sistema institucional. Y, desde el punto de vista de Ortega, la educación, cultivar a la sociedad, lleva contenida la preocupación de formarlo también políticamente con el fin de que no quede indiferente ante los asuntos públicos. Ortega creía en la educación como el cimiento del que parten las virtudes culturales, éticas y estéticas, las cuales son las que configurarían un carácter de voluntad de participación social. Tenía la educación como el sistema que dota al pueblo de un orden mental, organiza las ideas y los proyectos, y garantiza la claridad conceptual.

En efecto, la claridad conceptual habitúa a un país a una metodología con la que afrontar las dificultades y desarrollar un proyecto común. Ortega piensa, en este sentido, que habría que establecer en España un programa educativo en el que la claridad conceptual fuera el aspecto transversal de todas las disciplinas, saberes e investigaciones. Es como se haría de España una nación de cultura profunda que aseguraría el saber hacer, desde ciencia hasta política. La superficialidad sería lo propio de un país sin cultura. Es la distinción que Ortega establece entre cultura germánica y cultura latina, aunque hay que subrayar que, a la altura de las *Meditaciones del Quijote*, aquélla no es superior a ésta, sino que la integración sería el resultado al que habría que aspirar<sup>63</sup>.

### **1.1.3. El trasfondo filosófico de la cultura en la salvación de la circunstancia española**

La cultura en Ortega es la cuestión sustancial de la que derivan otros asuntos cruciales en su filosofía. Como explica Javier San Martín en *Teoría de la cultura*, el objetivo que persigue Ortega con la cultura es salvar la circunstancia, ya que con la

---

<sup>63</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 783-787.

cultura se abarcan todas las dimensiones de la vida. Pero, al igual que la cultura no es los datos inmediatos que se perciben como puras impresiones, tampoco es lo abstracto; la cultura es lo que crea el sentido de esos datos inmediatos que se perciben como puras impresiones y se apropia de ellos, los trasciende. Aquí es donde San Martín ve el argumento central de la teoría fenomenológica de la cultura de Ortega, en el que están reflejados algunos apuntes de Wilhelm Schapp. La fenomenología de la percepción de Schapp es la que toma Ortega como base para desarrollar su propio concepto de cultura, aunque muy posiblemente leyendo antes las *Ideas* de Husserl, en donde se dice que las ideas, conceptos o interpretaciones son “correlatos de la experiencia”, esto es, corresponden con las cosas de la experiencia de que se compone la realidad del mundo. Ésta es la clave fundamental, según San Martín, que distingue, primero, los pensamientos de Schapp y Ortega, para que, ulteriormente, Ortega aplique la fenomenología de la percepción de Schapp a su filosofía de la cultura<sup>64</sup>.

Y añade San Martín, a propósito de la dimensión política que también se revela en este asunto fenomenológico, que, puesto que con la fenomenología de la percepción de Schapp, Ortega trasciende a una fenomenología de la cultura para no quedarse tan sólo en las sensaciones que producen las cosas sino acceder a su interior, este procedimiento lo traslada a su objetivo político de resolución del problema cultural en España<sup>65</sup>. En efecto, la metodología de la fenomenología de Schapp que Ortega adapta a la filosofía de la cultura que inaugura en *Meditaciones del Quijote* tiene su analogía en el ámbito de la política. Las personas tenían unas carencias culturales que disipar, y la política no debía ejercer con palabras bien dichas y sin efecto en lo concreto de la vida de la sociedad española. Para Ortega, había de darse una política vital, la que con su actuación pedagógica creara una cultura política y *salvara* así la circunstancia española.

---

<sup>64</sup> Javier SAN MARTÍN, *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 136-137. Unas páginas después San Martín especifica algo que hay que tener en cuenta, y es que la filosofía de la cultura de Ortega no es un tema exclusivo de sus años de juventud, abarca de alguna forma toda su obra aunque en sus primeros escritos es donde se encuentran las aportaciones más decisivas. Esto lo dice San Martín a propósito de la “solución *culta* de la guerra” que Ortega ofrece con respecto a un escrito de Max Scheler de 1915. Sin embargo, hay que acudir a *La rebelión de las masas* para constatar la contraposición entre barbarie y cultura, donde la guerra se identifica con la barbarie; y, aunque esta primera contraposición se superpone a la de naturaleza y cultura, no por ello supone que la naturaleza se identifique con la barbarie (pp. 141-142). Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “El genio de la guerra y la guerra alemana”, en “Ensayos de crítica”, en *El Espectador II* (1917), II, 323-351.

<sup>65</sup> Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 91.

José Luis Villacañas alude también a esta comprensión de la dialéctica entre cultura y vida en su edición de *Meditaciones del Quijote*. Sin entrar en los numerosos y diversos matices que expone, en la “Introducción”, acerca del texto y el contexto de la obra, Villacañas habla de la ordenación de la filosofía de Ortega “desde el concepto clave de vida”, sin, por supuesto, el abandono de las aportaciones de Simmel, Husserl y Cohen. Así, todo latido de la vida se expresaría en las distintas parcelas de la cultura. Y, en este sentido, la pedagogía era clave para conectar la vida con la cultura, su enseñanza remitía a relacionar cada esfera de la cultura con cada manifestación de la vida. Ortega trataría de este modo que la cultura alemana, en la que ponía su confianza para anular el letargo español, despertara la conciencia de los individuos de la vida española. Para Villacañas, las *Meditaciones del Quijote* subrayan que no existía una tradición nacional y el quijotismo podía poner remedio a esta situación. Es el programa que Ortega presenta en 1914 para llevar a término el cambio de la cultura en España<sup>66</sup>. Pero, como se ha aludido, con las *Meditaciones* se produce un giro sustancial con respecto al culturalismo neokantiano. La cultura alemana podía dotar de rigor a la cultura mediterránea, pero ésta es valorada más positivamente por Ortega, en tanto que también puede aportar una corrección del idealismo. Traducido a lo político, Jaime de Salas apela a la circunstancia orteguiana como la realidad común en la que la sociedad busca las posibilidades que se dan en cada momento, por lo que la política debía consistir en idealizar la experiencia según las posibilidades con las que pueda contar la sociedad<sup>67</sup>.

En *El tema de nuestro tiempo*, se encuentra un juicio más elaborado sobre el motivo que llevó a la cultura a hacerse una entidad autónoma de la vida. Según Ortega, la cultura al entenderse como vida espiritual es planteada de forma inadecuada, porque atendiendo al término “vida espiritual” se ampara en el adjetivo “espiritual” y se desprende del sustantivo “vida” cuando en verdad el adjetivo se da si hay un sustantivo. Esa abstracción produce que los ámbitos de la cultura, como la ciencia, la ética, el arte o

---

<sup>66</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, “Introducción: La primera singladura de Ortega”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 59-61. Merece destacar la comparación que Villacañas hace en estas páginas entre *Meditaciones del Quijote* y *Ser y tiempo* de Heidegger. Define la obra del alemán como “una teleología insuperablemente nacionalista y conservadora” que elaboró a base de fragmentos a pesar del tiempo que empleó en confeccionarla a lo largo de los cursos y seminarios que dio durante muchos años. Pero, sin embargo, a pesar del reconocimiento que le ha brindado la filosofía a *Ser y tiempo*, las *Meditaciones* son un intento de evitar el nihilismo del ser humano y ubicar su existencia en el curso de una tradición, cosa que no parece albergar el *Dasein* heideggeriano.

<sup>67</sup> Jaime DE SALAS, “Filosofía, concepto y acción política en *Meditaciones del Quijote*”, *SCIO*, n.º 10, 2014, p. 43.

la fe religiosa se constituyan como valores independientes de la propia vida natural en la que se originaron. Y se llega al efecto insólito de que la cultura se objetiva contraponiéndose a la subjetividad que la creó; la vida pasa a estar al servicio de las propias obras que había hecho para sí. Por esta razón, Ortega concibe la pervivencia de la cultura si está infundida por la espontaneidad, es decir, si arraiga en la vida como principio que la sustenta<sup>68</sup>. Este argumento es analizado por Pedro Cerezo en *La voluntad de aventura*. Hace ver que la crítica de Ortega de la cultura configurada como algo autónomo tiene un carácter existencial en tanto que la vida es considerada como un valor, y de ahí que el planteamiento sea, por ello, que la cultura ha de tener la capacidad de integrar a la vida, que la cultura no quede desvitalizada. La crítica orteguiana de que la cultura se había antepuesto a la vida y se delimitara como un mundo independiente se inserta en la visión que tenían Feuerbach, Marx y Nietzsche de reclamo de la vida natural frente a los derechos adquiridos del espíritu absoluto. La adopción extrema de culturalismo llevó a la cultura al olvido de su origen vital, lo que las hizo caer en conflicto, donde la cultura se impuso y en lugar de servir a la vida demandó su sometimiento. La vida natural quedaba, así, instrumentalizada, y la cultura se cosificaba al convertirse en un producto de consumo. Este culturalismo significaba, para Ortega, una ausencia de vitalidad, una inversión de valores que se traducía en veneración de la norma por cuanto la cultura representaba el valor objetivo. La propuesta orteguiana, por eso, era la del valor en sí de la vida, que el valor subjetivo de la vida se integrara en el valor objetivo de la cultura<sup>69</sup>.

Siguiendo a Manuel Menéndez Alzamora, el concepto de cultura que Ortega trata de dar es, desde un plano estético, una superación de las circunstancias halladas en el presente y recibidas de la tradición, con objeto de elevarlas a un nivel superior. Y para que esto fuera posible, la integración de las culturas germánica y mediterránea es lo que podría dar como resultado una cultura española. De esta manera, no se apuesta por una deserción del pasado, sino por una superación a través de la integración, porque con esa reconstrucción de la cultura tendría lugar la salvación de la circunstancia española. Se remite, así, al elemento primordial que es la vida, primer principio del que hay que

---

<sup>68</sup> José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 583 y 587-588.

<sup>69</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 260-262.



partir para inventar formas creativas con los que emprender caminos de progreso, que venzan el inmovilismo<sup>70</sup>.

La pedagogía social orteguiana imprime la peculiaridad cultural europeizante de la cooperación como motor de la regeneración y el cambio político, porque, según Ortega, una España cultivada con este semblante transformador de la europeización concienciaría a los ciudadanos de los asuntos públicos de su país. Cuando existe un problema tan enquistado como el de una actividad política insensible muchas veces a las escaseces sociales, no sólo tiene su causa en el oficio de los políticos profesionales, también son responsables los individuos que no se han preocupado suficientemente de la política desde sus deberes ciudadanos. Ortega no cree que la solución sea la de culpar a los políticos de los males o infortunios de España, por el contrario, observa que no existe una enérgica sociedad política que se haga notar y atienda a los asuntos de la vida pública<sup>71</sup>. El síntoma, para Ortega, es indudable: de existir ciudadanos con inquietudes políticas se construiría una España distinta a la de la Restauración. El pueblo ha de hacer notar sus protestas, en él debe despertarse la sensibilidad política, de tan grande importancia en el ámbito extraparlamentario, para que perciba su responsabilidad de la participación política<sup>72</sup>.

En Ortega está la idea constante de que no sólo corresponde al político profesional la dirección de un pueblo hacia su plenitud, sino también a todos los hombres con su trabajo del día a día y su conciencia cívica por el bien común. Es cierto que al político atañe la gestión de su país por medio del instrumento democrático, pero de los ciudadanos depende también el interés público, que puede enriquecerlo. Esto, además, tendría unas consecuencias positivas de cohesión social y cooperación, decisivas para hacer frente a la organización caciquil. Ortega tenía la imagen de unos políticos que se habían dedicado a sus intereses personales y no habían servido a la patria por no haber puesto remedio al mal de España, y que esto había motivado que hombres cultivados y con honestidad política no hubieran querido comprometerse con sanar la política corrompida. En el fondo, Ortega estaba inmerso en la retórica que se respiraba en el

---

<sup>70</sup> Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 92-94.

<sup>71</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La reforma liberal” (1908), I, 140-141, y “La pedagogía social como programa político” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 97 y 102.

<sup>72</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Disciplina, jefe, energía” (1908), I, 204.

ambiente intelectual de oposición a la política de la Restauración. Por eso, lo prioritario era la configuración de un programa de educación política con el que las élites educaran a la sociedad. La idea de la que Ortega partía era la de una nación española espectral en la que el individuo no tenía conciencia social para intervenir como ciudadano en la vida pública, de ahí que hubiera que tener en cuenta que existían, o tenían que existir, unos objetivos colectivos para colaborar en la acción política que remediara las dificultades. Era preciso, por ello, la formación de un espacio social y político en el que fuera posible la vida de la nación además del bienestar del individuo, en donde se hicieran compatibles el ideal nacional y el ideal humano de realización personal<sup>73</sup>.

Cabe reseñar la recepción del krausismo en Ortega a la hora de perfilar la ubicación del individuo en el cuerpo social. Prestando atención al libro *Krausistas y liberales* de Juan José Gil Cremades, se anotan algunos antecedentes krausistas en el pensamiento social y político de Ortega. Primeramente, aunque para los krausistas la dignidad de la vida de una persona se ligaba a la religiosidad, pensaban que era muy importante moralizar la vida social y esta moralización también correspondía a la capacidad del Estado, del que tenían la visión de una institución moral habilitada para que los individuos alcancen un tipo de vida digna. Por otro lado, la interpretación histórica que hacían del Desastre del 98 les llevaba a oponer al “optimismo histórico oficial” el “optimismo real”, el que tenía a España como principal preocupación ante la referencia europea. Ya entendían Europa como realidad posibilitadora de un nivel de vida económico, social e intelectual. En último lugar, los krausistas daban a la sociedad un carácter orgánico. La sociedad era un cuerpo viviente cuyas partes funcionaban en completa armonía, y en este cuerpo el individuo como parte no era anulado por el todo, sino que actuaba como una célula que tenía asignada unas funciones. Entre las diversas funciones se hallaban las del arte, la ciencia, la moral, la religión, etc. La relación armónica de todas estas funciones daría lugar al Estado de Derecho que es un medio condicionante de esa relación armónica de las funciones. El Estado de Derecho entendido como un “estado total” ofrece un enfoque socialista, pero sin que derive nunca en una dictadura del proletariado, ya que los krausistas la veían como “un cáncer

---

<sup>73</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Liga de Educación Política Española” (1913), VII, 328-331.

que intenta ejercer funciones” que no son de su incumbencia y que terminan alterando la armonía que le es propia a la totalidad<sup>74</sup>.

#### **1.1.4. La generación de 1914 y el sentido pedagógico de la Liga de Educación Política**

La generación de Ortega, la denominada de 1914, la compone una serie de intelectuales que considera España como el primer problema en el sentido de una sociedad que no estaba configurada y que, por eso, no podía emprender proyectos que recabaran en el bien del país. Así como los ciudadanos franceses, ingleses o alemanes formaban parte de una sociedad constituida y definida, en el caso de los españoles no era así, por lo que se hacía necesaria una transformación de su tejido social y de ahí que la nueva generación viera en la política el modo con que resolver el problema español<sup>75</sup>. Estos hombres, como describe Manuel Menéndez Alzamora, en contraste con los del 98, se hacen con un programa político para la intervención en la vida pública, y que, en línea con los institucionistas, gira en torno al modelo reformista. Tratan de hallar una unidad de la nación al tiempo que compartirla en un entorno europeo. Ven su momento generacional como una oportunidad de la historia, en la que es posible hacer un nuevo tipo de hombre<sup>76</sup>.

Desde el enfoque de Pedro Cerezo, la generación de Ortega se constituye formalmente con conciencia generacional porque sus miembros comparten una misma sensibilidad y, sobre todo, una misión histórica. Mientras que la generación del 98 se definiría por la crisis de la conciencia europea de fin de siglo originada en la quiebra de la ideología tradicional, los del 14 confiaban en la acción política como método universal para efectuar el cambio. Sobreponían la política a cualquier otro ámbito de la cultura porque la veían como un valor creativo de la acción y de lo social e institucional. La generación de Unamuno y Azorín estaría más interesada por la experiencia vivida, mientras que la de Ortega tendría una actitud de reflexión y marcaba su diferencia en el

---

<sup>74</sup> Juan José GIL CREMADES, *Krausistas y liberales*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975, pp. 15-17.

<sup>75</sup> Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 173.

<sup>76</sup> Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, “La generación del 14 y José Ortega y Gasset”, en Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA y Antonio ROBLES EGEA (eds.), *Pensamiento político en la España contemporánea*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 352-353.

hecho de intervenir en la vida pública para crear opinión sobre la base de su profesionalidad y disciplina. Esto le otorgaba una autoridad que ya no era la de la literatura sino la de la ciencia<sup>77</sup>.

Los intelectuales que fundaron la Liga de Educación Política Española, y se dieron a conocer con un manifiesto en octubre de 1913, presentaron a través del reformismo su plan de política española y nacionalizadora. De acuerdo con Fernando Llano, pensaban que la educación suponía una herramienta idónea para los aspectos clave de la regeneración y la europeización de España, que adoptaban de las primeras propuestas de Ortega expuestas en la conferencia “La pedagogía social como programa político” de 1910<sup>78</sup>. Lo que destaca de esta nueva política, siguiendo de nuevo a Cerezo, es que estaba dotada de características como la objetividad y la reflexión, y esto llevaba a los intelectuales de la Liga a trabajar para inculcar una sensibilidad por el estado objetivo de la realidad social y buscar soluciones a ese estado. Otra vertiente fundamental de la política que querían desarrollar es que ésta tenía un fuerte carácter educador y de responsabilidad social. El problema de España ya había sido conocido y evaluado ampliamente por el regeneracionismo, por lo que la generación del 14 se hacía eco del problema y trataba de dar su visión del europeísmo, el retraso científico o la corrupción administrativa. Su enfoque del problema no remitía a aspectos políticos y sociológicos estrictamente, sino que denunciaba que se echaba en falta una enjundia cultural y científica propia de la modernidad europea. Ausente la cultura, no sería posible la competencia, la democracia, la unidad social<sup>79</sup>.

Los intelectuales de la Liga, tal y como describe Santos Juliá en *Historias de las dos Españas*, no pretendían formar un partido político nuevo al uso de la vieja política que repudiaban y emprender la regeneración desde la propia estructura de las instituciones, pero tampoco descartaban su intervención en política y mostraban su postura definitoria de comprensión de la sociedad en masas y minorías. Lo que urgía era crear primero esas minorías capacitadas para la educación política de la sociedad como ya estaba ocurriendo en algunos sectores de las clases industriales, mercantiles y

---

<sup>77</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 17-19 y 22-23.

<sup>78</sup> Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 175.

<sup>79</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., pp. 24-26.

agrícolas. La organización de las minorías intelectuales se hacía de inevitable exigencia patriótica no para imponer un pensamiento al pueblo sino para educarlo<sup>80</sup>.

En los primeros años de la década de los diez, Ortega interviene en el terreno de la acción política, con su propósito de formar a una sociedad que no estaba suficientemente cultivada, y que en muchos casos se debió al descuido de los gobiernos de la Restauración. No obstante, algunos estudios historiográficos, como los de Mercedes Cabrera, Fernando del Rey Reguillo y Javier Moreno Luzón, ofrecen una visión más positiva que la del propio Ortega. Y otros autores, como Juan Pablo Fusi y Jordi Palafox, hablan de una superación de la incultura y un incremento de la alfabetización en tiempos de la Restauración<sup>81</sup>. Ciertamente, la Restauración no era tan culpable del analfabetismo en España del primer tercio del siglo XX, lo que ocurría es que, en comparación con otros países, no dejaba de ser de los más elevados de Europa. Y es en esta coyuntura donde hay que situar la crítica política orteguiana. Objetivamente, hubo un avance notable durante la Restauración desde las instituciones del Estado. Así ocurrió con el Museo Pedagógico, la creación del Ministerio de Instrucción Pública en 1901, la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas y todos los centros y laboratorios anexos, la Residencia de Estudiantes y de Señoritas, el Instituto-Escuela, la asunción del sueldo de los maestros por el Estado, la Escuela Superior del Magisterio, etc.

La teoría política de Ortega está muy pegada al momento histórico en que vive, y de ahí que, sobre la base de la educación, postule una actividad política que repare las demandas de bienestar en la sociedad del porvenir. Esto se consigue renunciando a todos aquellos modelos pedagógicos que no recaigan sobre la vitalidad nacional e invirtiendo en el diseño de planes que tracen directrices de pedagogía social y política. Es así como la Liga se acogerá a su defensa del europeísmo, que Ortega y los intelectuales que le acompañan en ese proyecto político lo veían como una oportunidad para aprender a hacer ciencia y elevar el nivel cultural a los países de vanguardia europeos. El argumento prominente es el de la educación como una labor que no puede

---

<sup>80</sup> Santos JULIÁ, *Historias de las dos Españas*, Taurus, Madrid, 2004, pp. 157-158.

<sup>81</sup> Vid. Mercedes CABRERA y Fernando DEL REY REGUILLO, *El poder de los empresarios: política e intereses económicos en la España contemporánea (1875-2000)*, Taurus, Madrid, 2002; Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Alfonso XIII. Un político en el trono*, Marcial Pons, Madrid, 2003; Juan Pablo FUSI y Jordi PALAFOX, *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Espasa, Madrid, 1998.

ser propia de la espontaneidad sino de la reflexión, del ideal que conforma la conciencia ciudadana y el cuidado por los intereses generales. Recogiendo la idea de Cerezo, para Ortega era claro que la renovación de la política podía acometerse acudiendo a las raíces del mal endémico de una vida pública viciada por el envilecimiento y la inmoralidad, y esa renovación consistía en dar un nuevo enfoque de política pedagógica, la que ofreciera una educación comprometida con la formación de los ciudadanos para que éstos ampliaran sus criterios cívicos, dispusieran de otras actitudes distintas y aspiraran a emprender caminos reales de futuro. La dejadez de una educación política había llevado a una crisis en las propias bases de la Restauración. Su corrección dependía, en gran medida, de completar un programa de pedagogía política y dirigirlo en pro del enriquecimiento cultural de cada individuo a la vez que del de la sociedad. La Restauración dejó sin abordar algunas reformas sociales de este tipo educacional y cultural, lo cual ponía en dificultades que el país siguiera adelante con la obra que es su historia<sup>82</sup>.

Instaurar una nueva cultura política arrastraba con ello la modernización, que, para Ortega, estaba relacionada con la adjudicación de un papel pedagógico a la política. Esta actividad política realizada por la pedagogía atiende a la responsabilidad de la educación como forma de transmitir unos valores que hacen prosperar a la sociedad. Ortega entendía, por eso, que la política hecha sobre la base de unos valores, como la cultura, la libertad, la igualdad jurídica y las instituciones como amparo del marco jurídico, conducía a una realidad más justa e impulsaba una mejor forma de vivir. Así, el Estado, por medio de sus instrumentos de gobierno, tenía que ofrecer sus servicios para impulso de la ciudadanía. El argumento de fondo en esta reforma pretendía una actividad política para la sociedad, no para asistirse a sí misma, en provecho de los propios políticos. Es ésta la cara, según Salvador Forner Muñoz, que querían ponerle al liberalismo los intelectuales miembros de la Liga, una política que desde su gestión en el Estado se adaptara para amparar y potenciar las posibilidades vitales de los ciudadanos, y se perfilara en el deber de socorrer al débil en el conflicto social<sup>83</sup>. En un principio el liberalismo orteguiano, lanzándose a la búsqueda de nuevos ideales a fin de alcanzar una justicia social, encontró en el socialismo el procedimiento

---

<sup>82</sup> Pedro CEREZO GALÁN, "Introducción", en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 22-26.

<sup>83</sup> Salvador FORNER MUÑOZ, *Canalejas y el Partido Liberal Democrático (1900-1910)*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 35.

por el que el Estado promoviera la cultura y afianzara la igualdad de oportunidades, cosa que Ortega creía que establecería una sociedad basada en la concordia y la colaboración. Pero en el momento de la fundación de la Liga Ortega deseaba limitar cualquier intrusión del Estado en esferas íntimas del individuo y trató de conceptuar un liberalismo democrático<sup>84</sup>.

La generación de Ortega, que comienza a darse a conocer en la atmósfera política en la primera década del siglo XX, está convencida de que puede crearse una España en talento científico que responda a las escaseces de su pueblo. En este sentido persisten en la idea de la competencia, que creen que no ha de dejarse a la casualidad, sino que tiene que gestarse en la educación porque es el modo con que brotan ideas. Piensan que, si consiguen formar a las personas en ideas, en ingenio, tendrán más conocimientos con los que saber hacer algo y traerán siempre mayores beneficios para la sociedad en la que habitan. En la misma línea, el panorama político necesitaría de hombres más preparados y con más sensibilidad social. El criterio con el que asistirán los intelectuales de la Liga en 1913 a la acción política será, precisamente, el de llevar la actitud de la competencia a la vida pública y poner, de este modo, un poco de cordura en un ámbito donde los partidos justificaban su actividad en favores que se debían unos a otros y desechaban la consumación de programas de pedagogía política. Muchos de los miembros de la Liga son de los primeros que se han formado en el extranjero y han recogido ideas que creen necesarias para tener un país más próspero. De hecho, Ortega, en concreto, a principios de los años diez ya había presentado elementos centrales de su pensamiento político, en los que estaban contenidas premisas de la pedagogía política de Natorp y Pestalozzi. La puesta en escena de Ortega simboliza llevar a la práctica aquello que en sus textos había teorizado, buscaba que las posibilidades del ente social se hicieran manifiestas por medio de la formación científica en orden a la consecución de programas educativos que debían guiar la construcción de la sociedad. En la educación ve Ortega la clave para estimular la conciencia cívica, con la que reemplazar la cultura política por otra que asuma que la convivencia y el orden social no vienen establecidos y que el trabajo por hacer es el de cohesionar la sociedad y democratizar la política.

---

<sup>84</sup> En el fondo, el liberalismo que están postulando intelectuales como Maeztu y Ortega es heredero de los principios reformistas de Azcárate y Melquíades Álvarez, que apostaban por nuevos estilos de asistencia social para contraponerse a las posiciones liberales tradicionales del siglo XIX, pues las consideraban causa de sucesos como los de 1909 en Barcelona. *Ibídem*, pp. 21 y 37-39.

Siguiendo a Cerezo, la educación es vista por Ortega como los cimientos de un país, porque con ella se imparte la cultura con “la profundidad y la sistematicidad” del concepto. La educación implica formar intelectual y moralmente, y este mismo rigor también corresponde a la educación política que es la que enseña convivencia y autogobierno. Así, la disciplina que proponían los hombres de la generación de 1914 era la de educar unos fundamentos cívicos al país. Como dice Cerezo, la Liga se constituyó, por eso, como un movimiento de educación política, sin el propósito de tomar el poder como si fuera un partido político sino para infundir un poder espiritual, ya que la crisis de la Restauración dejaba claro que en España, precisamente, había necesidad de cultura y no de tanta actividad política que perpetuara la que ya se venía haciendo<sup>85</sup>.

La entrada de Ortega en la vida pública, con la conferencia “Vieja y nueva política” pronunciada en el Teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914, equivale a la exposición de la nueva cultura política que pretenden enraizar Ortega y los demás miembros de la Liga. Aparte de la formación de minorías, que era la pretensión inherente de la Liga, las bases de su cultura política son la enseñanza científica para despertar una conciencia cívica y la educación política para incitar la participación ciudadana y la gestión comedida y moderada del Estado. El auditorio ante el que Ortega lee la conferencia es altamente representativo, ya que, dada la extraordinaria repercusión en la prensa, no sólo penetra en lo asistentes, sino también en sitios destacados de fuera de la Comedia como la Universidad, los bufetes de abogados, algunas áreas neurálgicas de Madrid o lugares recónditos de las provincias, todos ellos afectados por la salud de la vida política nacional. Ortega aprovecha la imagen pública de la Restauración que estaba quedando deteriorada para ganar adeptos al inconformismo que requiere toda lucha de transformación política.

Su filosofía política en 1914 se dota de unos fundamentos nítidos. Como dice M.<sup>a</sup> Teresa López de la Vieja, Ortega confía en la modernización de España tomando patrones europeos y oponiéndose a la experiencia restauradora. Intenta dar un nuevo concepto de identidad nacional que no se defina por el expansionismo del Imperio fenecido, sino por un proyecto común de individuos que pertenecen a una comunidad. En este esquema, otra pieza crucial es la elaboración de una opinión pública juiciosa

---

<sup>85</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., pp. 29-30.



para la toma racional de decisiones políticas. Y, por ello, no podía dejarse de lado el tema de la educación política, que era la que tenía que estar enfocada a promover una ciudadanía crítica con la degeneración de las instituciones y la insuficiente moralidad pública<sup>86</sup>.

Teniendo en cuenta estos principios, la citada conferencia “Vieja y nueva política” no duda de presentar en su argumentario los mencionados ideales del liberalismo y la nacionalización de la política, a fin de sanear el anquilosado sistema ideado por Cánovas y Sagasta y renovar los partidos hegemónicos durante la Restauración. Fernando Llano subraya que Ortega pensaba en la necesidad de una política con fundamentos ideológicos que podrían ser respaldados por toda la sociedad española si la actividad pública no se hiciera sólo desde y para Madrid, sino que incluyera el influjo de todo el país. En este cambio de visión es donde Ortega creía que residía la nueva actitud ante la política. Desde los primeros escritos políticos, Ortega resalta la importancia de la política nacional para la vigorización de la sociedad y la eficacia del Estado. Justo en este cruce de caminos había que insertar el ministerio de la Monarquía, que Ortega consideraba como la forma de gobierno tal vez más legítima a lo largo de la historia, aunque el momento en que se implantó lo veía problemático por no atender a esa idea de política nacional<sup>87</sup>.

Esta reflexión sobre el papel que ha representado la Monarquía hay que ponerla en relación con la idea de Ortega de realizar una política nacional que no complazca sólo a una parte de España (la de la política oficial o institucional) sino al todo. Como la política se había hecho siempre desde esa única parte del país, llevó a solucionar sus preocupaciones; pero la política es el ejercicio de arbitrar y atender al todo nacional. En *La redención de las provincias y la decencia nacional*, Ortega expone lo que hay que entender por este término de “política nacional”. A su juicio, siempre que se ha pensado en la política de la nación se ha hecho una idea vaga de la nación, olvidándose las partes que la integran. La política nacional se había estado haciendo desde Madrid, y de este modo se confundía hacer política para la nación con hacer política para Madrid. Según Ortega, los hombres públicos, queriendo ser políticos de la nación, eran más bien

---

<sup>86</sup> M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA, “Presentación”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 9-12.

<sup>87</sup> Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 65 y 173-174.

políticos madrileños, esto es, políticos particularistas de Madrid. Y, precisamente, lo que había de significar la política nacional hecha desde Madrid era mirar por lo periférico, porque, de no ser así, no era política nacional. Ortega veía Madrid como el lugar por el que mirar al resto de España. Y, por eso, la política nacional tenía que ser la política de las provincias, porque la política que contemplara todas las provincias sería la que posibilitara el proyecto de nación. Aquí radicaba el error del siglo XIX: recurrir sólo a Madrid para solucionar los problemas de la nación, cuando era menester aprovechar la capitalidad de Madrid para mejorar la vitalidad de las provincias, con la que se mejoraría la vitalidad de la nación<sup>88</sup>.

La tesis de Ortega, entonces, de la renovación del panorama político obedece, por tanto, a la inmerecida coexistencia de las conocidas España oficial y vital. Y de ahí que la nueva postura que quería instruir en la sociedad era, obviamente, la de hacer emerger esa España vital que dejara sin efecto a la España oficial que representaba el viejo sistema parlamentario de la Restauración, el del turno del Partido Conservador y el Partido Liberal. La España vital sería la que, desde su dinamismo y vigor que no hubiera mermado la rutina de un sistema político, degenerado y falsificado en consecuencia, podría emprender otros hábitos políticos superadores del monarquismo y el republicanismo, que Ortega consideraba invalidados si estaban constreñidos por los convencionalismos. Se abriría, entonces, una puerta al nacimiento de una sociedad atenta a las necesidades de España como país<sup>89</sup>.

Coincidiendo con el punto de vista de Serafín Tabernero del Río, la realidad histórica imperante en España no satisfacía a los intelectuales de la generación del 14. Su preocupación inminente, que era la política por encima de otras dimensiones culturales, se debía a ese afán de hacer más potente lo social. Y es por esto por lo que Ortega pensaba que los gobiernos, como instrumentos del Estado, estaban para servir a la nación, para dar sentido político a la vida de los ciudadanos. No creía en la vida política de la Restauración por el hecho de situar a la Monarquía por encima de todo, incluso de la paz. Y por lo mismo, no era de recibo que la extrema izquierda respondiera con el mismo argumento y pensara que por encima de la paz estaba la República. Estos

---

<sup>88</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Primero, las provincias" (1928), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 691-692.

<sup>89</sup> Rockwell GRAY, *José Ortega y Gasset: el imperativo de la modernidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, pp. 112-114.

planteamientos, al final vacíos de contenido y ajenos a quien había que dar servicio, a la sociedad, demostraban a Ortega que la política se había configurado como un juego ineficaz. Si bien por un lado la Restauración había podido anotarse el tanto de ser garante del orden público, a cambio, el turno de partidos, cómplices de la lealtad monárquica, había terminado cayendo en el vicio de una política corrupta. Y, si la política consistía en esta espiral, difícilmente podía encargarse de los problemas reales del pueblo en todos los aspectos de la vida<sup>90</sup>.

Es significativo el alejamiento que promulga Ortega, tanto con la política como con otras caras de lo político. Ocurre con el caso de la generación anterior, a la que considera partícipe de la perduración de la Restauración como de no haberse mostrado impulsora de algún cambio en la sociedad española. Ortega recrimina a los hombres de esa generación que debían haber sido maestros y orientadores de la vida nacional, y, sin embargo, no habían interpretado este papel, y todo lo que podían haber propiciado fracasó de antemano<sup>91</sup>. En otras palabras, la España vital tenía que pedir justicia con el reclamo de obtener todo aquello que había echado en falta y que sería apropiado disponer de ello, como competencia en las instituciones, holgura económica, referencias culturales, una mayor alfabetización, ideales que marcaran el porvenir...

Haciendo constancia de unas breves referencias revisionistas sobre la alfabetización en los primeros años del siglo XX, puede hacerse mención del estudio de Juan Pablo Fusi y Jordi Palafox, *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*. Costa y Giner establecieron la tesis de que el problema de España no era político sino educativo y cultural, a lo que Fusi y Palafox arguyen que ese planteamiento no pudo justificarse plenamente. No fue la cultura católica sino la liberal la que predominó durante la Restauración en vías como la prensa, el pensamiento o el arte. Y esto se tradujo en que, por ejemplo, la Institución Libre de Enseñanza o el Ateneo de Madrid se perfilaran como dos entidades culturales privadas de notable relieve. En la Institución, en concreto, se formó una nómina importante de la intelectualidad española entre los años 1876 y 1936, y abrió la senda de las empresas culturales más destacadas, como el Museo Pedagógico Nacional, la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones

---

<sup>90</sup> Serafín-M. TABERNERO DEL RÍO, *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993, pp. 57-60. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 720-722.

<sup>91</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 723.

Científicas, la Residencia de Estudiantes, la Residencia de Señoritas, el Instituto-Escuela y las Misiones Pedagógicas. Según Fusi y Palafox, España se subía así al tren de la transformación cultural tras la actualización intelectual, científica y artística que tenía lugar en Europa a finales del siglo XIX. Incluso, el intento de recatolización del país por parte la Iglesia desde 1876 no tuvo un resultado fructífero, porque siempre contó con objeciones durante el proceso de secularización que ejercían las transformaciones culturales<sup>92</sup>. A pesar de estos indudables avances en cuanto a infraestructuras culturales se refiere, habría que reflexionar si estas instituciones, algunas de ellas privadas, eran mínimamente suficientes para canalizar la educación que había que impartir a toda una población repartida por todo el territorio del país. Además, Fusi y Palafox hablan del ilustre plantel de personas que se formaron en el seno de esas instituciones y que se convirtieron con el tiempo en científicos e intelectuales de considerable prestigio, pero no habría que perder el horizonte de si ese gran entramado de instituciones culturales surtió efecto en la sociedad, si fue suficiente para considerarla cultivada. Tampoco el planteamiento acerca de la escasa responsabilidad educativa de la Iglesia es un indicativo, pues, aunque en algunas partes de Europa se estaba produciendo un avance cultural, científico y artístico secularizador, en España la enseñanza católica seguía teniendo una cierta magnitud, en la educación pública impartida, en sus regiones y municipios remotos.

Gabriel Tortella ahonda en ese enfoque del grado de alfabetización en la población española de principios del siglo XX. Sus estudios, como el de *El desarrollo de la España contemporánea. Historia económica de los siglos XIX y XX*, se han dirigido al análisis comparativo de alfabetización entre los países que forman el continente europeo. Si bien es cierto que parte del hecho de la enorme dificultad de medir los índices culturales de un país, y de ponerlos en comparación con otros, e incluso acepta la imposibilidad de llegar a un criterio homogéneo y uniforme, aporta unos datos que reviste de concluyentes a pesar de sobrevolar por los diversos aspectos que componen siempre los efectos manifiestos de todo sistema educativo. Tortella analiza exhaustivamente los países latinos de Portugal, España e Italia, y los equipara con otros países europeos representativos. En efecto, pronto da cuenta de que los llamados países latinos muestran unas tasas de alfabetización muy por debajo de las de

---

<sup>92</sup> Juan Pablo FUSI y Jordi PALAFOX, *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*, ob. cit., pp. 153 y 157-159.

otros países europeos, y una de las causas principales es la relación que mantienen con el proceso de desarrollo económico. Cuando el analfabetismo está extendido, el crecimiento económico es limitado, en gran medida por la incapacidad comunicativa de los trabajadores para interactuar con el manejo de aparatos, reglamentos y organización de las empresas; por la imposibilidad de ampliar sus conocimientos en el aprendizaje de un nuevo oficio, de técnicas del mismo oficio o de alcanzar un nivel educativo más alto. Y a esto hay que sumarle el menguado avance de su capacidad de raciocinio asociado al aprendizaje del alfabeto y la gramática de una lengua.

Así, entonces, teniendo en cuenta estos impactos de la alfabetización en la economía, Tortella subraya el desarrollo en este campo que tiene lugar en Europa tras las reformas en la agricultura, la industria y los servicios. No se produjo con el mismo ritmo en todos los países. España, en concreto, contó con la desventaja de los aranceles que actuaron como impedimento en el cambio que originaría el comercio exterior. Aun así, aunque más lenta que en Francia, Inglaterra y Bélgica por ejemplo, en España, como en Portugal e Italia, la alfabetización tuvo un notable incremento en el periodo de entre finales del siglo XIX y principios del XX. Y esto repercutiría en que esa población que comienza a adquirir niveles más altos de alfabetización se convirtió de suyo en una población más productiva<sup>93</sup>. Sin lugar a dudas, los datos objetivos que Tortella expone tienen un claro indicador de la alfabetización producida en los países de la zona europea. Pero, por ejemplo, el descenso de analfabetismo que alcanzan países como Francia, Inglaterra y Bélgica son de mayor envergadura que los de los países latinos, simplemente porque el porcentaje del que partían era mucho menor; mientras que el descenso de analfabetismo de España, Portugal e Italia tiene un efecto menos visible por partir de cifras mucho más elevadas. España, precisamente, se situaba con un 75% de analfabetismo en 1850, y cae hasta el 50% en 1910; pero seguía siendo un número muy alto si se compara, en esta misma fecha, con el 15, 13 y 0% de Bélgica, Francia e Inglaterra respectivamente. Esto es lo que habría que tener en cuenta a la hora de discutir la crítica de Ortega de crear una sociedad española alfabetizada que se encuadrara en la modernidad que representaba Europa o los países europeos como los que aquí se citan. Además, hay que considerar otro apunte de reflexión como el que no

---

<sup>93</sup> Gabriel TORTELLA, *El desarrollo de la España contemporánea. Historia económica de los siglos XIX y XX*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 10-13.

es lo mismo alfabetizar que educar y cultivar, resultado este último conseguido tras un proceso previo de alfabetización.

Se puede acudir a una obra de Lorenzo Luzuriaga de 1926 en la que aborda este asunto de la an-alfabetización. Se trata de un estudio cuya primera edición es de unos años antes, de 1919, por lo cual la de 1926 no sólo mantiene la misma tesis, sino que además la actualiza. Luzuriaga da cuenta de un marco europeo, donde España está identificada con una depresión profunda en la medida del analfabetismo. Apunta, por ello, que ya las sociedades del norte y occidentales tienen un menor alfabetismo y una mayor cultura, y las del sur y orientales, un mayor analfabetismo y menos desarrollo cultural. Por otro lado, no establece una relación directa entre alfabetismo y desarrollo cultural. Francia e Inglaterra contaban por aquel tiempo con mayor índice de analfabetismo que Holanda y Suiza por ejemplo, sin que esto supusiera que tuvieran menos desarrollo cultural en ciencia, arte y política. Y los países escandinavos, aunque con un analfabetismo muy reducido, no habían alcanzado cotas de cultura como los de Italia y España. Pero, a pesar de no existir esa relación causal, podía extraerse la afirmación de que los países de mayor desarrollo cultural tenían una menor proporción de analfabetos. El orden de países europeos de menor a mayor analfabetismo era el siguiente: escandinavos, germanos, anglosajones, latinos y eslavos. Y dentro del conjunto de países latinos: Bélgica, Francia, Italia, España, Rumanía y Portugal. Para el caso concreto de España, Luzuriaga se basa en el censo general de población. El analfabetismo aumenta de norte a sur. Halla entre las provincias de León, Palencia, Santander y Burgos el núcleo de menor intensidad de analfabetismo; y entre las provincias de Jaén, Granada, Almería, Murcia y Albacete, el de máxima intensidad<sup>94</sup>. El pedagogo español expone este estudio exhaustivo con mapas, gráficos y tablas, con el fin de demostrar la evolución del analfabetismo y sus causas según las condiciones geográficas y personales. Teniendo en cuenta esta investigación de Luzuriaga, que retrata la situación de ese período histórico, algunos estudios como el de Gabriel Tortella, aun valorando su innegable aportación, requerirían de mayor comprensión.

Por ello, a pesar de que en algunas áreas de la geografía española se habían alcanzado óptimos niveles en alfabetización e incluso en educación, habría que ver

---

<sup>94</sup> Lorenzo LUZURIAGA, *El analfabetismo en España*, 2.ª edición puesta al día y aumentada, J. Cosano, Madrid, 1926 [1.ª edición de 1919], pp. 9-11.

también que no era suficiente si se compara con otras partes de Europa que ya estaban inmersas en ámbitos de desarrollo educativo y cultural gracias al atributo que suponía su despuntada alfabetización. Ciertamente, puede darse un sistema educativo con un programa minucioso y una inversión económica relevante. Pero, por otro lado, si algo delata a un país su ineficacia en educación, es que ésta sea una obsesión por transmitir datos sin tener en cuenta la importante acción de la reflexión, con la que se construye el conocimiento y hace aprovechable su capital humano. Y un hecho así es lo que podía llevar a Ortega a su disconformidad con el plano de la educación y la cultura de la sociedad española, de la que exigía una reforma completa para hacer posible que la educación española se convirtiera en un conjunto de conocimientos, que estos conocimientos sean la base de la competencia en cualquier faceta de la vida civil y, por supuesto, de la vida pública para desbancar a la vieja política, y, en definitiva, haya un cambio de percepción para con los asuntos que conciernen a todos. Ésta sería la forma que involucraría a los individuos en la empresa de la nación que, según Ortega, estaba por hacer, precisamente, porque en la raíz del problema estaba la educación, una educación no suficientemente desarrollada, efectiva y aprovechada.

También Javier Zamora advierte de que hubo algún intento de reforma educativa con resultados nada despreciables, como se ha dicho arriba. Fueron los casos de la Junta para Ampliación de Estudios, la Residencia de Estudiantes, el Instituto-Escuela, la Escuela Superior del Magisterio o la extensión universitaria, aunque se hacía necesaria una mayor labor de pedagogía política si lo que se deseaba era introducir nuevas ideas sobre la visión de lo que tenía que ser la nación española. Y en esta definición de nación algunas cosas son sustanciales: la condición europeísta para la modernización de la patria y la participación política que los ciudadanos tienen que comprender como inherente a la fortuna de la sociedad y el bienestar de su vida. Estos argumentos con los que arrancaba la Liga de Educación Política a finales de 1913 servían a Ortega para ver en la Restauración esa vieja política de la incompetencia, que encarnaban el Partido Conservador y el Partido Liberal y la clientela que los secundaba, y así la prensa, la universidad y la administración. La política, por eso, no tenía que quedarse sólo en el parlamento, además había de alcanzar a la sociedad para que ésta también participara en ella<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002, pp. 131-134 y 139-140.

### **1.1.5. El arte de la política como vitalidad nacional**

Lo que hay que entender en Ortega por política es mucho más rico que la mera militancia de partido o las tareas parlamentarias y gubernamentales. Es esto, y además bien hecho, pero cree que la política tiene que ejercer como pedagogía para educar a la sociedad en valores y en el estímulo por el proyecto común de la nación. La política, entonces, para Ortega, ha de resolver el poner la utilidad del Estado en beneficio de la nación. Las instituciones estatales son las que deben ajustarse al individuo y potenciar sus posibilidades vitales como ciudadano, e incluso podría decirse que el Estado es un instrumento que sirve para incrementar la nación.

Cuando se habla de incremento de la nación por parte del Estado no tiene por qué llevar únicamente a la identificación entre Estado y nación en Ortega. Desde la postura de esta tesis doctoral no es un asunto tan nítido, pues, si se dice que un Estado incrementa la nación, también debe ser lícita otra interpretación hermenéutica como la de que la nación es un proyecto, y, en tanto que proyecto, tiene que desarrollarse. Y, por este motivo, el Estado sería la herramienta al servicio de la nación; y es, desde este planteamiento, como el Estado contribuye a que la nación pueda forjarse. Por eso, también, los individuos no son para la subsistencia y perfección de las instituciones, sino que éstas deberían amoldarse al individuo y alentar la vitalidad nacional mediante la destreza de las funciones moderadas del Estado, esto es, el arte de la política.

Así subraya Ortega el cariz que quiere dar a la relación entre nación y Estado. De acuerdo con Julián Carvajal Cerdón, Ortega mantiene que la vieja política trabajaba para su pervivencia, que hacía un uso abusivo del Estado ahogando a la nación y centraba el valor de la política en el sistema establecido de la Restauración. De ahí que la nueva política tuviera que ser una verdadera máquina de nacionalización, que uniera a los individuos en una vida en común, en donde el Estado no se antepusiera a la vitalidad nacional sino que la avivara. Y aquí radica una gran diferencia en el pensamiento político orteguiano y la Liga como plan político con respecto al pensamiento político asentado. No veían la nación como algo que ya había sido, que sería el criterio de la vieja política, más bien la nación era lo que tenía que ser, la razón por la que los ciudadanos sumaran sus tareas para dar lugar a un proyecto común cuyo resultado fuera la unidad de un Estado nacional. La colaboración de los individuos, que se constituyen



en ciudadanos que pertenecen a un mismo cuerpo político, abriría el camino de una nación fortalecida<sup>96</sup>.

Tal y como dice Ignacio Sánchez Cámara en “Ortega y la tradición liberal”, la idea de nación que adopta Ortega se contrapone a la de las generaciones anteriores. Influye en su concepto de nación el momento histórico y político concreto en el que se encuentra. Así como Ortega cree que las generaciones que le antecedieron le pusieron pasión a su forma de ver la nación, no obstante, les faltó un análisis razonable de la realidad histórica en la que vivían. En contraposición, el concepto orteguiano de nación apuntó al proyecto común que tenía que desarrollarse. Sánchez Cámara insiste en que ese “patriotismo del dolor” a raíz del Desastre del 98 tuvo su efecto de concienciar sobre la necesidad de inyectar fuerza y vigor a la nación, pero trajo consigo hacer más grave la interpretación que se daba sobre la decadencia. También casi todas las naciones europeas estaban en situaciones muy parecidas en el siglo XIX, si acaso era Inglaterra la que estaba en posesión de una estabilidad. Pero de las duras críticas de Ortega al sistema de la Restauración, tal vez un poco excesivas, hay que extraer la apelación a la regeneración política y la europeización de España, representativas de una nueva actitud moral en la ciencia y unos principios de democracia liberal<sup>97</sup>.

Para Ortega, la crisis histórica de España obedecía al hecho del particularismo y la ausencia de las élites, como avisará de ello en *España invertebrada*. Juan Manuel Monfort Prades analiza esta idea sobre la base de la interculturalidad que cabe atribuir a Ortega con respecto a una salida de la crisis histórica. A su juicio, tal y como mantiene

---

<sup>96</sup> Julián CARVAJAL CORDÓN, “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 80-83. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 716-718. No obstante, hay que decir que, en el seno de la política oficial, hubo proyectos muy diferentes, incluso desde el punto de vista de la nacionalización modernizadora del sistema, como fueron los casos de Canalejas y Maura. Esta materia ha sido estudiada por Salvador FORNER MUÑOZ, *José Canalejas: un liberal reformista*, FAES, Madrid, 2014; Alfonso GARCÍA-MONCÓ y José Manuel DEL VALLE (coords.), *José Canalejas y Méndez: Presidente del Gobierno de España, 1910-1912: “La cuestión social”*, Cinca, Madrid, 2011; Alfonso GARCÍA-MONCÓ y José Manuel DEL VALLE (coords.), *Antonio Maura: Presidente del Consejo de Ministros de España: La legislación social*, Cinca, Madrid, 2015; María Jesús GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *Antonio Maura: biografía y proyecto de Estado*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007; José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, “«El Político» y la emergencia del maurismo”, en Francisco José MARTÍN (coord.), *Estudios sobre “El Político” de Azorín: (texto & contexto): actas de las Jornadas Internacionales (Siena, 18-19 mayo 2000)*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2002, pp. 53-66.

<sup>97</sup> Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, “Ortega y la tradición liberal”, *Cuadernos de pensamiento político*, n.º 7, 2005, p. 200, URL: [http://www.fundacionfaes.org/file\\_upload/publication/pdf/20130423143648ortega-y-la-tradicion-liberal.pdf](http://www.fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20130423143648ortega-y-la-tradicion-liberal.pdf), [consulta: 4 de julio de 2013].

en su artículo “Cultura e interculturalidad en Ortega y Gasset. De la mera convivencia a la plenitud personal”, Ortega habla de un espacio de convivencia de las diferentes culturas, un proyecto común con el que convivir y compartir. Esto conlleva entender que pueblos que son distintos entre sí no deciden convivir en el mismo marco sólo por estar juntos, sino para emprender juntos algún plan. Por ello, habría que atender al seguimiento de sus tradiciones desde el pasado, pero sin que suponga un condicionante de divergencia, de ahí que se requiera un programa de futuro que apunte a una organización y unión de sus empresas. La clave pasa por el futuro que puede dar un resultado, más que por lo que hizo cada cultura en el pasado y la tradición propia que la define.

Siguiendo con Monfort, la interculturalidad orteguiana se refiere a que pueblos que no tengan nada que ver el uno con el otro pueden llegar a obtener grandes beneficios como resultado de su proyecto de convivencia. Y lo interesante en su organización es que ninguna de sus identidades quede anulada, sino que consigan integrarse en una totalidad que las contenga con la referencia de un programa de futuro. Puesto que dos pueblos son diferentes por tener sus tradiciones arraigadas en distintas costumbres, el proyecto común de futuro es lo que les haría unir sus esfuerzos y crearse expectativas colectivas más allá de sus propios intereses. El enemigo de este marco de convivencia sería el particularismo representado en los nacionalismos catalán y vasco, un impedimento de la interculturalidad entre los pueblos. Ortega define este particularismo en *España invertebrada* como el momento en que cada grupo no se siente parte de un todo y deja de tener en cuenta las necesidades de los demás, como la insolidaridad que surge cuando no hay disposición para proteger a los otros grupos que formarían parte del todo. La interpretación desde la interculturalidad es para aclarar que las culturas no tienen por qué coincidir en deseos e ideas, se trataría de que las culturas tengan conocimiento unas de otras. Cuando una cultura se cree la única que existe y que no forma parte de un todo, coloca una barrera en las relaciones interculturales y declina el proyecto de convivencia entre culturas.

El pensamiento de interculturalidad exige, para Ortega, siguiendo la visión interpretativa de Monfort, que es la que sigue esta tesis doctoral por el motivo de que implica un proyecto común entre individuos con el que desarrollar una nueva cultura política, la base de la dinámica minoría-masa. Es decir, Ortega ve en esta dinámica el

principio por el que surge cualquier sociedad organizada, y de aquí se puede partir para afianzar las relaciones interculturales. Las minorías ejercerían una influencia moral por medio de la ejemplaridad, para pretender con esto que las masas se dejen seducir por las formas mejores de vida en el seno de un proyecto común de convivencia, esto es, en el espacio común de las culturas, de las diversas sociedades o pueblos<sup>98</sup>.

Sánchez Cámara resalta en sentido similar que el particularismo termina llevando al camino del separatismo y que la falta de élites no ayuda a inculcar en las personas la idea de hacerse mejores. En Ortega, el particularismo es lo que aleja de los intereses comunes, este argumento fue lo que le llevó a desmarcarse de la Restauración borbónica así como de la República, donde lo trató a propósito del Estatuto catalán y lo concibió como nacionalismo<sup>99</sup>. Y puesto que el papel que Ortega adjudica a las élites es el de movimiento de atracción que unos individuos ejercen sobre otros, cuando esto no se produce sobrevienen las crisis históricas. Por ello, la ejemplaridad de esos individuos que influyen sobre otros que al tiempo terminarían formando las élites no debe destinarse al mundo de la política, ya que en este ámbito las decisiones intelectuales tienen que tomarlas los ciudadanos por medio del mecanismo democrático. Las élites no deben convertirse en dirigentes, su ejemplaridad ha de transmitirse por la vía pedagógica<sup>100</sup>. Cabe añadir, si acaso, que esas élites tienen la misión de educar a los individuos que quieran dedicarse al arte de gobernar sobre la base del bien común, la honestidad y las virtudes cívicas, con el fin de practicar una ejemplaridad *política* como función social en la ciudadanía.

Ortega acentúa la mutación que debe producirse en la acción política para que se materialice esa otra España a la que está aludiendo. Puede haber hombres diferentes que se sucedan unos a otros en el transcurrir de la vida pública, pero, si no se efectúa la concienciación para la transformación de la realidad nacional, se seguiría perpetuando la política de siempre. Para Ortega, el cambio de perspectiva política tiene que ser literal.

---

<sup>98</sup> Juan Manuel MONFORT PRADES, “Cultura e interculturalidad en Ortega y Gasset. De la mera convivencia a la plenitud personal”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, n.º 10, 2010, pp. 182-184.

<sup>99</sup> Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, “Ortega y la tradición liberal”, ob. cit., p. 201.

<sup>100</sup> Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, “De la rebelión a la degradación de las masas”, en Christoph RODIEK (coord.), *Ortega y la cultura europea*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006, p. 268.

No hay que ser permisivos con la que se entrega sólo a la culminación del Estado, con la que cuenta en su haber con funciones del Estado como lo sustantivo, la que busca los votos para que las sesiones del Congreso sean el centro de atención pública. El vuelco que pretende dar Ortega a la política es para que ésta se ocupe y preocupe por la nación<sup>101</sup>.

La propuesta de cambio en la vida pública y la cultura política es permanente en el pensamiento político orteguiano, y en éste se da esa idea regular de la transformación en el tejido social y la educación política hasta la II.<sup>a</sup> República. De este aspecto se hace eco Alejandro de Haro Honrubia, en su trabajo “El advenimiento de la Segunda República española desde la óptica de José Ortega y Gasset: la importancia de la Agrupación al Servicio de la República (ASR)”. La Agrupación, creada por Ortega, Marañón y Pérez de Ayala, inició un movimiento social que se encauzaba hacia un régimen de gobierno republicano. En su manifiesto fundacional, publicado en *El Sol* el 10 de febrero de 1931, no se presentaban en un primer momento como un partido político al uso, sino como la plataforma cívica cuyo principio elemental descansaba en la construcción de un Estado republicano nacionalizado. Los integrantes pensaban que la Monarquía no había sabido actuar como institución nacionalizada, al servicio de la nación, y había hecho uso, en muchas ocasiones, del poder público para satisfacer sus intereses particulares. Como ya se hizo con el caso de la Liga de Educación Política Española, la Agrupación hacía un llamamiento a todos los profesionales liberales más destacados y a aquellos intelectuales que pusieran su empeño en la República. La tarea prioritaria era la convocatoria de unas elecciones constituyentes con las que se obtuviera una Estado nacional republicano y los ciudadanos se convirtieran en los sujetos agentes de su destino. Bajo el lema de “Nación y trabajo”, se sustentaba la idea con la que la Agrupación buscaba la organización del pueblo en trabajadores cuyo interés se centrara en el curso de la nación española. Algunos puntos de su programa eran esenciales para la construcción de ese Estado nacional republicano, tales como la separación de gobierno y parlamento, una configuración regional o autonómica del Estado o una asamblea regional que se eligiera por sufragio universal y de la que saliera un gobierno.

---

<sup>101</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La nación frente al Estado” (1915), I, 837-838.

El 14 de febrero tenía lugar la primera aparición pública de la Agrupación en el Teatro Juan Bravo de Segovia, y el acto fue presidido por Antonio Machado. Los integrantes fundadores no se presentaban como políticos, aunque eran conscientes de que el momento en el que se encontraban era propicio para contribuir a la política, y así procedieron con sus razonamientos y argumentos en defensa de un nuevo régimen político desde el que se efectuara la reforma nacional. Como comenta Haro, Ortega trazaba una dirección regionalista, creía que la base del bienestar social vendría de mano de las provincias. Además, el Estado nacional republicano que trataban de definir los miembros de la Agrupación tenía que estar regido por un partido nacional con el que se pudiera llegar a acuerdos en asuntos que interesaran a la sociedad. Este gran partido nacional se distinguiría de cualquier forma de totalitarismo, en el sentido de que no tenía que ser el lugar de representación del hombre-masa, por lo que marcaban, de esta manera, su distancia con el bolchevismo y el fascismo. El partido nacional del que hablaban Ortega y los demás integrantes de la Agrupación lo consideraban el medio para recoger las diversas propuestas y sensibilidades del arco parlamentario y el tejido social. Con esto, el Estado republicano habría de tener una amplia dimensión jurídica y administrativa, de tal forma que todos los trabajadores participaran de su gestión. Como describe Haro: “Un Estado en el que cada español diera el máximo de su rendimiento vital”. Para ello, tal y como se pretendió con la Liga, la Agrupación albergaría en su seno la composición de minorías intelectuales y profesionales con el fin de procurar la educación política de la sociedad. Se volvía así a la pedagogía de corte socialista de la que Ortega ya habló en la primera década del siglo XX, y de la que habían de encargarse las élites en los ámbitos local y regional<sup>102</sup>.

En palabras de Margarita Márquez Padorno, en su artículo monográfico “La Agrupación al Servicio de la República. Crónica de un partido”, la Agrupación no fue el único intento de modernización y educación a lo largo de la historia de España, pero sí representaba la culminación de un proceso de reforma por parte de generaciones de intelectuales que tenía ya más de un siglo de duración, y se configuraba como el proyecto político más ambicioso que se había conocido en España de cuyos agentes

---

<sup>102</sup> Alejandro de HARO HONRUBIA, “El advenimiento de la Segunda República española desde la óptica de José Ortega y Gasset: la importancia de la Agrupación al Servicio de la República (ASR)”, en Claudia CABRERO BLANCO *et al.* (coords.), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, KRK / Universidad de Oviedo, Oviedo, 2008, pp. 409-412.

eran los hombres de 1914. Según Márquez, la regeneración de España como objetivo prioritario que perfilaban los hombres del 14, aunque también se identificaba con el de la generación del 98, seguía al estilo europeo los valores de libertad civil, progreso, ciencia, etc., pertenecientes sobremanera a los países europeos aliados en la Primera Guerra Mundial. La empresa que pretendía desarrollar la Agrupación para consumir este objetivo regeneracionista transitaba, como dice Márquez, por tres etapas. En un primer momento, pondrían en acción un programa educativo de base institucionista con el que la cultura se haría llegar al pueblo. En un segundo momento, sería preciso infundir y asentar por las vías de la prensa, la Universidad y las tribunas públicas los valores de modernidad que caracterizaban el civismo europeo. Y en un último y tercer momento, la Agrupación participaría de la política activa como fuerza política propia, ganando afiliados para la formación de una minoría intelectual tal y como ya había diseñado Ortega en la conferencia “Vieja y nueva política” de 1914 y que culminaba con lo dicho en los artículos “El Error Berenguer” y “Un proyecto” de 1930. En esta última etapa ya era evidente, bajo el gobierno del general Berenguer, el declive del panorama político español, y se hacía difícil el curso normal que la Monarquía había iniciado en 1874 tras su paso por el régimen legal del turno y la Dictadura de Primo de Rivera<sup>103</sup>.

Efectivamente, hay que afirmar con Pedro Cerezo que la República se concebía, desde su vertiente ideológica, como la obra de actitud crítica e ilustrada de los intelectuales de 1914, cuyo significado se plasmaría con la llegada de los nuevos usos políticos que tanto habían ansiado. Es manifiesto el prestigio y la autoridad de que gozó la intelectualidad de este tiempo; y la II.<sup>a</sup> República supuso que se reflexionara sobre ella como la experiencia que hubiera sido, que en parte lo fue, propicia a “la forma política de la modernidad”. Con la Agrupación al Servicio de la República, Ortega ponía en práctica muchas de las ideas políticas que fueron expuestas con la Liga de Educación Política de 1913. Todo parecía abrir el camino de la regeneración de la vida moral, social y pública españolas. Pero, para Ortega, rápidamente la historia de España tomaría otros derroteros. La Conjunción Republicano-Socialista se inclinaba hacia el radicalismo y se distanciaba de la idea orteguiana, manifiesta en la conferencia “Vieja y

---

<sup>103</sup> Margarita MÁRQUEZ PADORNO, “La Agrupación al Servicio de la República. Crónica de un partido”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 8/9, 2004, pp. 51-52.

nueva política” de 1914, de nacionalización de la política y vertebración del país. Como sostiene Cerezo, la discrepancia de Ortega con la República no era tan sólo por la forma sino por argumentos sustantivos. El modelo republicano de Ortega entraba en contradicción con el sectarismo de izquierdas y derechas que obstaculizaba el proyecto común de convivencia y “descoyunta[ba] aún más la estructura del país”<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., pp. 31 y 276. Sobre una panorámica de la hostilidad política en la II.<sup>a</sup> República que dificultaba propuestas liberales para alcanzar pactos parlamentarios, *vid.* Fernando DEL REY REGUILLO (dir.), *Palabras como puños. La intransigencia política en la Segunda República española*, Tecnos, Madrid, 2011.

## 1.2. Ideas políticas de Ortega y Gasset para una nueva cultura política

A lo largo del siglo XIX predominaron los regímenes liberales. Las discusiones y debates sobre democracia, libertad, absolutismo, unidad religiosa o parlamento estaban presentes en los ámbitos educativos, filosóficos, políticos y religiosos. Pero los sistemas educativo y político no tenían la suficiente estabilidad. Muchos fueron los que sufrieron persecuciones políticas y religiosas, aunque algunos lograron evitarlas y tuvieron la oportunidad de expresar nuevas ideas. La primera mitad del siglo XIX podría denominarse, como dice Juan José Gil Cremades en su obra de referencia *Krausistas y liberales*, “liberalismo individualista” por la configuración política que produjo. Fue la Revolución de 1868 la que trajo un cambio con un enfoque más democrático, aunque Gil Cremades sitúa la gestación del cambio hacia 1850, con la reforma universitaria de Pedro José Pidal. Las corrientes intelectuales del krausismo, el historicismo y el tomismo comenzaron a despegar gracias al Plan Pidal y la Ley Moyano, y supusieron una enmienda del citado liberalismo individualista. El krausismo es introducido por Sanz del Río en Madrid, que se extenderá hasta la Universidad de Sevilla. El historicismo filosófico de Herder y el historicismo jurídico de Savigny consiguen establecerse en Barcelona. Y el tomismo pasa a ser un centro de reflexión bien con tesis formuladas cerradamente por Orti y Lara, o bien abiertamente por Ceferino González y su grupo ideológico Unión Católica; y se abordan aspectos como la “naturaleza social del hombre”, el “pacto social” o la sociedad como “corpus mysticum”.

Los partícipes de estas nuevas corrientes de pensamiento consideraban que la noción de derechos individuales no era idónea, que habría que hablar también de unos derechos sociales que cubrirían esa naturaleza social del individuo. Pero los krausistas, historicistas y tomistas de este momento no es que fueran los artífices de la Revolución de 1868, eran en gran medida la intelectualidad de la cultura española que se definía a raíz de ese acontecimiento, y que en su trasfondo habría que tener en cuenta diversos actos políticos. Pasados seis años de inestabilidad y “bandazos” se intenta una actividad política sobre la base de un liberalismo que se prolongará hasta 1917, momento en el que Gil Cremades resalta el inicio de la crisis del siglo XX en España. Se obtienen, por tanto, las fechas de 1868 (con la que dio lugar al Sexenio democrático) y 1917 como años en los que se trata de dar salida a una nueva forma de pensar y de echar a rodar las bases del liberalismo democrático, si bien en la primera por medio de las tres corrientes



que tuvieron origen sobre 1850, la segunda por medio de Ortega y la proyección del reformismo, los catalanes del Institut d'Estudis y los católicos sociales en torno al Partido Conservador. Así, el artículo “La política antigua y la política nueva” de Giner de los Ríos en 1874 como la conferencia “Vieja y nueva política” de Ortega en 1914 pretenden crear una opinión pública y sugieren la transformación de la mentalidad asentada<sup>105</sup>.

Efectivamente, la Restauración no era un sistema político plenamente democrático, pero había conseguido cierta estabilidad, hasta el punto de que los que se consideraban demócratas no querían prescindir de la facilidad del sistema caciquil. Se hizo posible la exclusión de la participación militar en la política que se heredaba de la época isabelina, y se respiraba un ambiente pacífico en un espacio liberal. No obstante, la cultura y la ciencia no tenían un desarrollo internacional, había un alto analfabetismo y la economía era principalmente agraria, sólo con algunas industrias incipientes. Hacia estos frentes lanzaron sus críticas los regeneracionistas, algunos miembros de la generación del 98 y otros tantos como Ortega. Y, aunque la sociedad comenzaba a modernizarse, no gozaba de un régimen democrático cercano<sup>106</sup>.

### 1.2.1. Contexto histórico y socio-político de finales del siglo XIX y principios del XX

En el Partido Conservador había dos ideas diferentes sobre la Monarquía. Una era la de Cánovas, que controlaba por entero su grupo, y otra era la perteneciente

---

<sup>105</sup> Juan José GIL CREMADES, *Krausistas y liberales*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975, pp. 12-13. Para otros estudios más actuales sobre el krausismo que examinan su congruencia con el regeneracionismo, la política, la religión, la Institución Libre de Enseñanza, la educación y la pedagogía, *vid.* Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ, “La formación de una escuela de Filosofía”, en Santiago LÓPEZ-RÍOS MORENO y Juan Antonio GONZÁLEZ CÁRCELES (coords.), *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y Universidad durante los años 30*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Ayuntamiento de Madrid / Fundación Cultural COAM-EA, Madrid, 2008, pp. 212-223; Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011; Rogelio GARCÍA MATEO, *Religión y razón en el krausismo y en la Generación del 98*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015. Sobre los historicismos filosófico y jurídico, *vid.* Adriana RODRÍGUEZ BARRAZA, *Identidad lingüística y nación cultural en Johann Gottfried Herder*, Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2008; Francisco José CONTRERAS PELÁEZ, *Savigny y el historicismo jurídico*, Tecnos, Madrid, 2005.

<sup>106</sup> Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002, pp. 29-30. También, a este respecto, *vid.* Santos JULIÁ, “Liberalismo temprano, democracia tardía: el caso de España”, en John DUNN (ed.), *Democracia, el viaje inacabado (508 a.C.-1993 d.C.)*, Tusquets, Barcelona, 1995, pp. 253-291.

anteriormente al Partido Moderado, en el que se incluían los miembros de Unión Católica y que se incorporaron al Partido Conservador en 1883. Ambas alas del partido divergían con respecto a la justificación de la Monarquía y las funciones del rey en el sistema político. El criterio de Cánovas terminará prevaleciendo, tanto sobre los moderados como sobre las propias intenciones del rey. Durante el Sexenio democrático, Cánovas hizo elogiosas defensas del régimen monárquico, del que estimaba que era la forma más perfecta que podía hacerse del Estado y que más se acercaba a las leyes eternas de la naturaleza. Además, pensaba que su carácter hereditario significaba el progreso de la historia, y que era una seguridad para la sociedad, basada en clases, a la que daba continuidad ante los peligros del individualismo y el socialismo. Cánovas daba dos fundamentos a la existencia de la Monarquía: que se correspondía con la mayor parte del sentimiento del país y que era con la que más se podía disfrutar de la libertad. En suma, alegaba que la Monarquía era el pilar de la nación española. Y consideraba el mejor modelo de monarquía aquélla que se hubiera formado lentamente, por lo que el ejemplo más propicio era Inglaterra. Por otro lado, durante el reinado de Alfonso XII se recompuso la coalición revolucionaria de 1868 (sin contar con los demócratas republicanos), esta vez para integrar un partido de izquierda liberal que, en vez de contraponerse a los Borbones, aceptaría la Constitución de 1876. A la cabeza de este proceso se encontraban los constitucionales de Sagasta, cuyo grupo incorporó a algunos notables para inaugurar en junio de 1880 el Partido Fusionista (que pasará a denominarse Partido Liberal). Con el encargo del rey de formar gobierno en febrero de 1881, daba comienzo el turno de partidos que caracterizaría al sistema político de la Restauración<sup>107</sup>.

Sin embargo, tal y como expresa María Jesús González, el parlamento caracterizado por el turno inglés tenía la peculiaridad del clientelismo, y el sufragio universal que se implantó a partir de 1890 favoreció el hábito de las prácticas caciquiles. Había que sumar que muchas leyes no llegaban a cumplirse, la Administración funcionaba con desorden y era arbitraria, el Instituto de Reformas Sociales no contaba con medios económicos para ejercer como tal y un largo etcétera en esta línea, pero, a pesar de ello, el sistema político aguantaba. En el fondo, lo que hay sopesar es que, más

---

<sup>107</sup> Carlos DARDÉ MORALES, “Ideas acerca de la Monarquía y las funciones del monarca en el reinado de Alfonso XII”, en Encarna GARCÍA MONERRIS, Mónica MORENO SECO y Juan I. MARCUELLO BENEDICTO (eds.), *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*, Universitat de València, Valencia, 2013, pp. 322-324 y 330.

que hablar de una sociedad que estaba sometida y que no encontraba manera de enfrentarse al sistema, era un asunto de cultura política de corte liberal que no existía en la sociedad española del último tercio del siglo XIX. Y esto revelaba la forma política de la Restauración, que, considerada de naturaleza liberal, no actuaba con este talante y dificultaba la incorporación neta de valores democráticos. La cultura política pone de manifiesto la atención a la experiencia histórica que pertenece a la sociedad, con la que acumula y transmite otros sistemas que se han dado anteriormente. Si, además, esa cultura política se califica de liberal, se alude a aspectos concretos como el compromiso que adquiere un individuo con la sociedad y la política, su participación en un marco de libertad, los comportamientos individuales y colectivos en un ámbito amplio de sociabilidad y cultural, la aceptación de unas reglas del juego y el respeto por el otro que es rival pero no enemigo. La ausencia de esta cultura política liberal evidenciaba una forma de relación entre la sociedad y el sistema político de la Restauración, y es que, aun considerando que sus creencias, reglas y símbolos trataban de definir un modelo de acción, no se ejercían y no existía una actitud de tal cultura política liberal en la vida pública. González denomina a este cuadro escénico como iliberalismo<sup>108</sup>.

En palabras de José Castillejo, si bien los dos líderes, Cánovas y Sagasta, contribuyeron a restablecer la paz y el orden, la sociedad española no llegó a alcanzar un nivel educativo adecuado para la democracia. Los jefes de partidos en pueblos y ciudades buscaban la compra de votos con dinero o promesas de favores. Fue Pablo Iglesias quien, a finales del siglo XIX, hizo un primer intento de democratización; los católicos también, aunque sin éxito debido al desacuerdo entre la ignorancia de la gente ordinaria y los enfoques moderadamente progresistas de sus personalidades más destacadas. A pesar de que la educación era competencia del Estado, se respetaba la libertad de enseñanza de centros que no fueran públicos. Mientras gobernaran los liberales, la Iglesia aceptaba su norma de que la inspección estatal en la escuela privada se atuviera a las condiciones de higiene y pautas morales, sin embargo, bajo el mandato de los conservadores procuraba tener el control de las doctrinas. Según Castillejo, gran parte de esta situación venía originada por pensadores y parlamentarios, que, en ocasiones, se atenían más a criterios de intolerancia religiosa y política del decadente

---

<sup>108</sup> María Jesús GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, “Algunas reflexiones sobre la cultura política en la España de la Restauración”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *La cultura española en la Restauración. (I Encuentro de Historia de la Restauración)*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1999, pp. 453-456.

siglo XVII que a lo estimado como valioso entre los siglos X y XIII<sup>109</sup>. Ortega planteaba que la inferioridad cultural de la sociedad española se debía muchas veces a que se trataba de clientes caprichosos o masas desenfrenadas, de ahí que tanto el educador como el político, dada la naturaleza pedagógica de la función pública que caracteriza a los dos, tuvieran que saber hacer compatibles la autoridad con la tolerancia para que fueran viables puntos de vista opuestos<sup>110</sup>.

Para Ortega, la transformación de España podía hacerse si se incorporaba al nivel de la cultura europea. Como educador, siguiendo a Ramin Jahanbegloo, pensaba que el problema de España era una crisis de cultura y había que reconducir su solución hacia los modelos dominantes en Europa. El hecho, además, de una reforma cultural de la sociedad permitiría a su vez sumarse a la cultura de Europa. Los primeros discursos universitarios de Ortega llevaban la impronta de la crítica de la cultura propia para moldearla sobre la base del diálogo y la asimilación de otras culturas. Puesto que la cultura la entendía Ortega como el conjunto de ideas pertenecientes a cada época, una nación tenía que vivir en la coherencia de entre lo que es y lo que desea ser<sup>111</sup>. En este sentido, la cultura europea había que entenderla como la solución de la crisis de cultura española y también de la propia crisis histórica. Significaba una cultura más abarcadora y eso multiplicaría las posibilidades de solución<sup>112</sup>.

En “La conservación de la cultura”, Ortega dice que atenerse a libertades concretas, a las que se llamarían libertades pequeñas, no deja recorrer un camino muy largo, y quienes postularon este tipo de libertades no habían tenido más remedio que adoptar con el tiempo una postura conservadora. Sin embargo, una libertad que nunca termine de llenarse de ideal, es decir, de planteamientos novedosos, consignaría un

---

<sup>109</sup> Tal es la visión de Castillejo a la hora de hacer un análisis del contexto social y político de aquellas primeras décadas de la Restauración. A pesar de que Cánovas se basó en el modelo inglés, las teorías políticas en España importadas de algunos países europeos despertaron poco interés en los partidos por el movimiento democratizador, y esto hacía pensar en un camino difícil para el ejercicio de la democracia. Cfr. José CASTILLEJO, *Guerra de ideas en España*, Revista de Occidente, Madrid, 1976 [1.<sup>a</sup> edición en inglés de 1937], pp. 89-90.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 18. Castillejo contrapone, en este sentido, el carácter británico a la actitud agresiva del español para resaltar la necesidad de crear un poso de consenso entre las ideas enfrentadas. Describe que así como el británico tiene una actitud accesible y busca el acuerdo, el español es inflexible, despierta su individualidad arrebataadamente cuando topa con reacciones vivas y pretende la sumisión a su supremacía.

<sup>111</sup> Ramin JAHANBEGLOO, “Leyendo a José Ortega y Gasset en el siglo XXI”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 14/15, 2007, pp. 102-103.

<sup>112</sup> José María BENEYTO, “Europa como paradigma de la filosofía de la integración de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Europeos*, n.º 40, 2005, p. 102.

campo abierto a la cultura, que es la que debía conservarse, a juicio de Ortega, no por el significado intrínseco del término, sino por ser el espacio en que podía fertilizarse la vida humana. Por ello la ley que rige la cultura es la libertad en sentido amplio, pues, para Ortega, la cultura no podía ceñirse por los criterios de la naturaleza, ya que en ésta actúan los principios de conservación y esto haría valorar con la misma vara de medir cosas que no son iguales, lo cual no dejaría estimular aquello que es necesario que progrese. Es así como hay que comprender la conservación de la libertad, pues, siendo la libertad dinamizadora de la cultura, se dinamiza también la vida, y, conservando ese factor de la libertad, se conserva con ello la cultura que es donde tiene lugar la vida<sup>113</sup>. Y en términos políticos, que la libertad sea energía propulsora de la cultura política conllevaría que un pueblo no se estanque ante sus retos históricos y pensara las fórmulas más oportunas para desenvolverse críticamente en la política, la ciudadanía y la convivencia.

José Lasaga Medina recuerda el significado de la teoría para que un pueblo no caiga en la decadencia de su tono vital. Es por ello por lo que la decadencia de España había sobrevenido en gran medida por la falta de teoría, y Ortega da con la “salvación” de este naufragio. Su propuesta es integrar en un mismo plan de acción la tarea pedagógico-cultural y la política. Este plan alentaba cambiar la política del turnismo que amparaba la Monarquía. Así el programa de la Liga de Educación Política, así el contenido de la conferencia “Vieja y nueva política”<sup>114</sup>. Efectivamente, tras la pérdida de las últimas colonias en 1898, la credibilidad en la actividad política se ponía en cuestión. Y la educación se distinguía como el instrumento que podía dotar de competencia y confianza general.

Desde muy temprana edad Ortega avisó de la necesidad de distanciarse del pasado más inmediato y abrir una nueva era de la razón que tenía que consistir en vérselas con el mundo, donde se descubrirían para el hombre las posibilidades de solución. El siglo XIX era un tiempo de desgaste y degeneración producido por la rutina, y esto tenía que ser superado con una nueva comprensión de lo cotidiano que supone el vivir. Ortega seguía la estela parmenideana de inaugurar el momento en que brille otro logos de

---

<sup>113</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La conservación de la cultura” (1908), I, 153-154.

<sup>114</sup> José LASAGA MEDINA, “Significados de Europa en el pensamiento de Ortega. Tres significados y un epílogo”, *Revista de Estudios Europeos*, n.º 40, 2005, p. 40.

verdad, y admitía la lección de la historia de que el pasado hay que dejarlo en su lugar<sup>115</sup>.

Para Ortega, la visión que tenía el siglo XIX de la historia era la de considerar lo económico como la realidad objetiva hasta el punto de entenderlo un factor crucial en la vida, y esto había pervertido el sentido del tiempo contemporáneo<sup>116</sup>. Así, llama la atención de que la causa económica ha sido el interés principal de la actividad política, y critica a los partidos liberales en concreto de haberse ocupado más de la reputación de hombres y castas que del impulso de ideas y deberes humanos. Sin embargo, la solidaridad residiría en el beneficio económico común que obtienen los ciudadanos tras la renuncia de sus diferencias<sup>117</sup>.

La fecha de 1909 es, como indica Pedro Cerezo, cuando los intelectuales de la generación del 14 se dan cuenta de que la generación precedente no les presta su colaboración. Unamuno seguía significando una referencia para ellos, pero comenzó a apartarse de la idea regeneracionista y europeísta que defendían los hombres del 14. Para Ortega, la regeneración y la europeización se convertían en elementos resolutivos para el problema de España, y, según Cerezo, ésta era la forma con la que supera el radicalismo de la generación finisecular y conecta su idea de regeneracionismo con la de Costa y Giner de los Ríos. En el caso de Costa, por ejemplo, el concepto de regeneracionismo se definía por un conjunto de reformas técnicas en el conjunto de la política y la administración, pero no abarcaba “el mal profundo del país” que era la falta de cultura, de lo que se resentía la sociedad civil. Ortega veía necesario divulgar los objetivos del regeneracionismo y no dejarlos sólo en el espacio de la Institución; de esta manera, la cultura podría ser el ingrediente esencial para reconstituir el país al tiempo que estaría inserta en la vida cotidiana de la sociedad civil. Y en la misma línea se situaba la europeización acuñada por Ortega. Se trataba de que la sociedad española se

---

<sup>115</sup> Agustín UÑA JUÁREZ, “El «famoso siglo XIX» visto por Ortega y Gasset”, en *Herméneusis (I). Estudios y textos de Historia de la Filosofía*, Edes, Madrid, 1987, pp. 351-352.

<sup>116</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Ensayos sociológicos: Notas sobre guerra e historia. Reverso - Trabajo y Deporte”, caja 8, carpeta 21, nota 7, [s. f.], Archivo de la Fundación Ortega-Marañón. Ortega pone el ejemplo de las clases indias, en las que el elemento económico no juega un papel influyente en la casta suprema, de hecho, el brahmán es pobre y no tiene posesiones. En adelante, las alusiones a este Archivo se harán con las siglas “AFOM”. Por otro lado, hay que decir que el Archivo de la Fundación custodia diversos archivos, por lo que las menciones documentales se refieren, obviamente, a las del archivo personal del filósofo madrileño.

<sup>117</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La solidaridad alemana” (1908), I, 136.

adaptase al modelo europeo de “la disciplina de lo objetivo y universal”, este cambio de actitud en la forma de entender la realidad conllevaría de suyo la reforma en la dimensión socio-política. La europeización ya no significaba únicamente lo que se venía defendiendo desde Costa y Giner (la adopción de valores, usos e instituciones de la Europa moderna), ahora incluía también un nuevo modo de comportarse ante la vida pública<sup>118</sup>.

Como relata José Miguel González Soriano, en las páginas de *Faro*, revista que aparece en 1908, Ortega hablaba de liberalismo en términos revolucionarios y de socialismo como nuevo espacio espiritual. Esto, en principio, influyó sobremanera en muchos hombres que formaron parte de la redacción de la revista y que veían en el filósofo madrileño un referente intelectual de su generación, aunque a algunos miembros de la publicación les parecería una postura radical. A su vez, los editoriales de *Faro* trataban de aunar a los diversos grupos liberales así como a los republicanos, con excepción de la corriente socialista, para restar fuerza a los conservadores, cuyas filas se estaban ampliando considerablemente debido a la suma de antiguos progresistas, dadas las ideas de tintes regeneracionistas que estaba planteando Maura en sus años de gobierno de 1907 a 1909. La nueva publicación, a pesar de tener en cuenta las capacidades parlamentarias de Maura, criticaba que estuviera tan atento a la política reformadora de municipios y provincias y olvidara, en cambio, la política relacionada con la Hacienda, la Instrucción, la libertad religiosa y, sobre todo, las enmiendas a la Constitución<sup>119</sup>.

Desde el enfoque central de este trabajo doctoral, el que atañe a la cultura política y la filosofía del Estado en Ortega, hay que destacar que, aunque a lo largo de los escritos juveniles orteguianos ya se vislumbran sus intenciones filosófico-políticas (modernización, transformación social, educación política...), sin duda es la conferencia “Vieja y nueva política” y todo lo que la envuelve el núcleo de sus tesis políticas. Fueron decisivos para sus planteamientos y reflexiones políticos los años entre 1912 y 1916, en estos años Ortega estrecha vínculos con personalidades del mundo de la política (sobre todo, con el grupo del Partido Reformista en el que encuentra mayor

---

<sup>118</sup> Pedro CERESO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 27-28.

<sup>119</sup> José Miguel GONZÁLEZ SORIANO, “Primer centenario de la revista *Faro* (1908-1909): origen, trayectoria y contenidos”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 19, 2009, pp. 167-168.

afinidad ideológica) e intelectuales preocupados por una España mejor. Y será patente que el interés por lo público, que como intelectual mostró al inicio de su carrera, le acompañará durante toda su vida y obra por su vocación y susceptibilidad a la solución de los problemas de España<sup>120</sup>.

Por todo esto, la deferencia, casi fervor, que siente Ortega por el arreglo de la vida pública española y la participación ciudadana es lo que permite afirmar que la conferencia “Vieja y nueva política” haya que concebirla como el discurso del filósofo educador de la sociedad que advierte de los obstáculos que impedían tener un país mejor, y, por ello, con esa conferencia, asesoraba un cambio de cultura política para una nueva idiosincrasia ciudadana en el espacio político. Las explicaciones y los juicios políticos que aparecen en esta conferencia revelan el profundo conocimiento que Ortega tenía de la sociedad de su tiempo, y también pone de manifiesto el compromiso político como tarea formativa imprescindible en el ámbito de la cultura y la educación científica. En Ortega existe la inquietud de una reparación intelectual y moral para la maduración de una conciencia cívica. Y teniendo en cuenta esto, no es baladí la relación de Ortega con el reformismo de Melquíades Álvarez, puesto que, desde la instauración del Partido Reformista con el solemne discurso de Álvarez en el Hotel Palace en 1912 hasta su escisión en 1916, tuvieron criterios comunes a la hora de esbozar una política renovada, tales como las posturas anticaciquiles, el enfrentamiento a las corruptelas o la abstención del rey de la actuación parlamentaria. Los jóvenes intelectuales de la Liga, que se postulaban como la élite formadora para la cohesión de la sociedad y la elevación del nivel político que asegurara los remedios de las dificultades de España, se acercaron al Partido Reformista porque le auguraban un camino prometedor. El grupo reformista perduró hasta los inicios de la Segunda República. Algunos como Azaña y Zulueta permanecieron en él hasta la Dictadura. Pero el corto idilio con Ortega y otros intelectuales de la generación del 14 fue de enorme fertilidad: en su enlace tuvo lugar la creación de la Liga de Educación Política Española y su aparición pública en la conferencia “Vieja y nueva política” el 23 de marzo de 1914, sin olvidar el ambiente de promesas políticas y la vocación por la educación de un pueblo al que había que concienciar de los intereses públicos.

---

<sup>120</sup> Para un estudio detallado del significado y la repercusión de la conferencia de Ortega de 1914, *vid.* Enrique CABRERO BLASCO, “1912-1916: la conferencia *Vieja y nueva política* en el contexto del Partido Reformista”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 24, 2012, pp. 33-82.



### 1.2.2. De camino a la política activa

El motivo de disponer de una élite era para orientar al pueblo en su rumbo hacia la España del porvenir. La élite tenía que encargarse de educar y transmitir unos valores de ejemplaridad y esfuerzo con los que se inculcara en los individuos la responsabilidad de crear la historia de su país por verdadera vocación, por sentir que les corresponde semejante empresa. Al comienzo de los años diez, Ortega ya está convencido de que hay que tomar parte activa en la política, para alcanzar metas tan necesarias para España como la europeización, la ciencia o la cultura, esto es, el hallazgo de una mejor vida individual y social<sup>121</sup>. Siguiendo a Javier San Martín, el filósofo madrileño llegó a conclusiones muy sólidas desde joven con respecto a la trascendencia que conlleva el contribuir al desarrollo de un país. Concretamente, en Ortega coinciden el período de su formación con el año del Desastre del 98, y esto le repercutió directamente por el ambiente regeneracionista que se vivía de España como un país enfermo, y el empeño de tomar conciencia de la renovación y el resurgir de España<sup>122</sup>.

Ya en 1911 la emoción que latía de intervenir en la vida pública se percibe en la correspondencia que Ortega mantiene con otros intelectuales comprometidos con la causa. A finales de ese año, Ortega se encontraba en Marburgo, y comunica con el filósofo Luis de Zulueta, que por entonces era diputado por Barcelona, y le hace saber que el camino hacia la acción política se le hace apremiante e inexcusable. Para Ortega, era manifiesto que se hallaban ante un público político que se caracterizaba por la brutalidad instintiva, lo que justificaba la falta de fe política del momento. Pero Ortega se atreve a decir que tiene confianza en sus teoremas y propuestas, aunque reconoce que todavía faltaba un programa consolidado. Y así confiesa a Zulueta la idea de formar un grupo fuerte que, en unión fraternal, se muestre persistente persiguiendo la ciencia y la cultura, a las que estima las armas que repelerían el ambiente destructor, y con las que irían configurando España como fenómeno científico. Ortega no cree que sea posible llegar a un acuerdo con los republicanos, y tampoco lo ve con los liberales, a los que ve como un partido de principios agotados. Enfrenta la realidad de cara, con la fuerza que

<sup>121</sup> Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 119-120.

<sup>122</sup> Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2012, pp. 186-187.

precisa todo cambio decisivo de actitud política, y que es la premisa que le dispensa para decir que España está compuesta de individuos sin honor y sin ningún tipo de moralidad. Esto era lo urgente que había que reparar, y por eso tiene la esperanza de disponer de unos cuantos hombres capaces de energía cultural, de una élite responsabilizada con la regeneración y que eduque al pueblo. La crítica de Ortega es que el pueblo no ha hecho nunca política, y, como filósofo que tampoco se ha dedicado a las labores de la política activa, está calibrando la circunstancia (*política*), cuya situación habría que *salvarla*<sup>123</sup>.

Ortega recoge el testigo de la pregunta radical que se habían formulado otros intelectuales y críticos de la sociedad española como Saavedra Fajardo, Cadalso, Costa, Larra, *Azorín*: “¿Dónde está España?” Esta cuestión la retoma Ortega para centrar su universo de discurso porque, tras las particularidades de cada uno de estos individuos, de cada uno de todos los individuos, hay una unidad de pensamientos en torno a un problema perentorio. Y, en concreto, Ortega, que sigue a *Azorín*, sostiene que la solución a este problema se obtiene de la crítica que uno esté dispuesto a hacer y aceptar. Se trataba, por tanto, de encontrar cuáles eran los defectos de la historia nacional que habían llevado a España a la malograda situación en la que vive, no con el ahínco de mayor o menor afecto a la patria como de la posibilidad de edificar otra historia. Es por esto por lo que Ortega prefiere no contemplar la historia de España con alabanzas que al final están contaminadas por la emoción, la diagnostica como una enfermedad cuya medicina es la nueva actitud crítica para la transformación<sup>124</sup>.

Detener este proceso tenía que ser obra de hombres que tanto dentro como fuera de la política se persuadieran de la necesidad de tener voluntad para crear fórmulas políticas y adscribirse a ellas. Este elemento sería lo más fecundo en la organización de la sociedad y, por eso, la política habría que concebirla como programa de estructuración de la nación en su proyección histórica. Ortega veía primordial que aquéllos que fueran llamados a gobernar se hicieran cargo de esta responsabilidad histórica. Pedía que no burocratizaran tanto su actividad de legislación, porque quedaba embrutecida por la falta de pedagogía. Las leyes, para que fueran cumplidas, precisaban

---

<sup>123</sup> José ORTEGA Y GASSET, carta a Luis de Zulueta, Marburgo, fecha: 16-XI-1911, signatura: CD-Z/9, AFOM. En adelante, en lo referido a correspondencia y recortes de prensa de Archivo, la fecha y la signatura se considerarán tácitas, sin especificar en cada cita que lo son.

<sup>124</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Nuevo libro de *Azorín*” (1912), I, 537-538.

de efectividad en sus usos, que por ellas fluyera la vitalidad nacional, que facilitaran la espontaneidad con la que se ensayaran instrumentos de esa vitalidad. Ortega está ahondando aquí en la raíz del asunto; porque, consciente de que toda política conlleva legislar y gobernar para dirigir la nación, supone, entonces, la existencia de una nación. Incidía en la cuestión de que, para la existencia de una nación, era menester que estuviera organizada, y en el caso de España no podía afirmarse que así fuera. De ahí la vertiente fundamental de ensayar los instrumentos de la vitalidad, pues estos instrumentos serían los que elaboran los proyectos de instituciones que estructuran lo nacional. Para Ortega, toda nación fuerte radicaba en esta acepción del verbo “ensayar”<sup>125</sup>. Como destaca Pedro Cerezo, el término “ensayo” es recogido del significado originario en Montaigne, esto es, justificación de nuevos argumentos, y con esto Ortega diseña el planteamiento reformista y progresista para su política experimental. En este sentido, el reformismo de Melquíades Álvarez cabalgaba en la misma dirección de tono experimentalista: la consecución de una política que no marcara cortes violentos sino una acción distinta a la de los partidos dinásticos<sup>126</sup>. El Partido Conservador y el Partido Liberal no mostraban atisbos de aquella responsabilidad política para la organización nacional. En tanto que sus programas no incluyeran esta misión, andaban a la espera de que esos vocablos de conservación y liberalismo, que estaban en manos de sus respectivos partidos, pusieran un poco de cordura. Y es que, para Ortega, ambos partidos no estaban más que formados a la antigua usanza de sus propios intereses que generaba una gestión de las administraciones alimentada por la incompetencia<sup>127</sup>.

La política que reprodujera modelos de actuación caducos sería aquélla que no se aventurase a descubrir la opinión pública y se enzarzara en los efectos sin asimilarlos. Ortega atribuye esta actividad política a la de los políticos *pequeños*, de los que dice que, por lo general, son codiciosos y egoístas, y persiguen el éxito de sus opiniones particulares, su propio éxito personal. En contraposición, habría que hacer la *Política con mayúsculas*, la que va directamente a las causas y las ataja, y ésta, obviamente, correspondía al político que percibiera la sublimidad de la política y adivinara la opinión pública, la que proviniera de las opiniones particulares propias de la necesidad y

---

<sup>125</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Ni legislar ni gobernar” (1912), I, 560-563.

<sup>126</sup> Pedro CEREZO GALÁN, “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 14-15.

<sup>127</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Sencillas reflexiones. II” (1913), I, 597.

la sensibilidad de cada momento histórico. Este juego articulado de la política es el que había que entender como energía que se inyectara en la opinión pública y la fecundara, pues la política en Ortega es lucha y divergencia. Y esto quiere decir que es movimiento, política vital contraria a la política en-cerrada en la administración, en los asuntos privados antes que en los públicos, sin funciones sociales.

Según Ortega, era un equívoco pensar que la política anquilosada suplantaba la opinión de la sociedad, en el fondo se trataba del síntoma de que el defecto en algún hombre de dentro de la política tenía su correlato en los que estaban fuera. En este aspecto, aludía al pensamiento político de Fichte o Lassalle, en tanto que tenían un concepto de la política como arte de expresar lo que en cada momento había de verdad, es decir, la opinión del pueblo real y decisiva sale a la luz y triunfa<sup>128</sup>.

Tales argumentos son los que ha ido exponiendo Ortega a finales del verano de 1912. Ya está hablando de europeísmo con un carácter más racionalista y de socialismo fabiano, despegado un poco tal vez de la visión de Joaquín Costa, que se centraba más en el regeneracionismo de España dentro del espacio europeo. Esto está haciendo reflexionar a los jóvenes intelectuales sobre el nuevo pensamiento político que quieren abanderar. Así, Federico de Onís habla del hecho curioso de que en España hubo un intento de aproximación al europeísmo a finales del siglo XVIII en Salamanca por parte de los reformadores, pero como no se materializó lo seguían teniendo como asignatura pendiente a principios del siglo XX. Onís converge con los planteamientos de Ortega sobre el europeísmo, defiende la idea de no claudicar ante los que se muestran contrarios, ya que considera que hay un error de percepción en los antieuropeístas. Cree que éstos están confundiendo lo europeo tratándolo como algo inminentemente extranjero y desvían lo peculiarmente español en el curso de su historia, lo que les hace ir más allá del significado europeizador que dan Ortega y los demás intelectuales<sup>129</sup>.

En el célebre artículo “Competencia”, Ortega arremete contra los hombres de la generación anterior a la suya por no haber pretendido la europeización de España, lo que entiende como no haber querido la ciencia para su patria. Esto habría contribuido a la incompetencia del país en el contexto europeo y hacía de España una sociedad estéril.

---

<sup>128</sup> José ORTEGA Y GASSET, “De Puerta de Tierra. La opinión pública” (1912), I, 550-552.

<sup>129</sup> Federico DE ONÍS, carta a José Ortega y Gasset, Salamanca, 23-IX-1912, C-38/2, AFOM.

Llama la atención sobre que, al tiempo que los hombres de la vieja política centraban su interés en la conversación del rey con el jefe del Partido Republicano, se olvidaban del contenido que entrañaba la llamada a Palacio de Gumersindo de Azcárate como presidente del Instituto de Reformas Sociales, Santiago Ramón y Cajal como presidente de la Junta para Ampliación de Estudios y Manuel Bartolomé Cossío como director del Museo Pedagógico Nacional. Para Ortega éste era el quid de la cuestión, pues comportaba una inclinación de la corona hacia la europeización, que la entendía, a su vez, como una nacionalización de la Monarquía como institución. Hay que tener en cuenta tan valioso asunto, para los jóvenes intelectuales, de la organización nacional, que, con la preocupación notoria de dinamizar la vida nacional y la necesidad de que todas las partes se implicaran en ello, veían en este gesto del rey un elemento nada despreciable para la historia, para hacer nación. Esto podría marcar un antes y un después, ya que Ortega juzgaba la labor de la generación del 98 como imaginaria y engañosa al fingir una nación ideal construida sobre las elucubraciones del pasado, lo que dejó a España amputada de elementos europeizadores, que era lo mismo que dejarla sin su voluntad de existir<sup>130</sup>.

Por otro lado, como apunta Manuel Suárez Cortina, con la misma inquietud experimentadora y de política vital se estaba fundando el Partido Reformista. En su presentación pública el 24 de octubre de 1912 en el Hotel Palace, Melquíades Álvarez avanzaba en su discurso la nueva política que quería poner en movimiento en España. Hizo destacar que su partido era una alternativa del turnismo de la Restauración, y que los miembros que lo formaban estaban especializados en diversas materias que pondrían a disposición de los cargos públicos a fin de reanimar un pueblo al que creían insuficientemente cultivado. A este banquete asistieron Ortega y otros tantos intelectuales de renombre como Onís, Ríos o Galdós, para mostrar su apoyo a ideas que les eran tan familiares. Además, el Partido Reformista de Álvarez contó con el respaldo de sectores obreros, pues sus miembros ya se habían implicado en los meses de agosto y septiembre de 1911 en la neutralización de los procesos de huelga, que achacaban a la poca habilidad de Canalejas para resolver el conflicto<sup>131</sup>. Como explica Javier Moreno Luzón, el Partido Reformista abogó por una rectificación constitucional con la que de

<sup>130</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Competencia" (1913), I, 603-604.

<sup>131</sup> Manuel SUÁREZ CORTINA, *El reformismo en España*, Siglo XXI, Madrid, 1986, pp. 66-67, 104-105 y 116.

facto tuviera lugar la democratización del régimen monárquico, y en este asunto querían también que el rey se mostrara partidario. Durante el año 1913 se produjeron varios debates que abordaban esta cuestión, para ello los reformistas dieron a conocer un programa pertinente en el que detallaban la forma de proceder. Puesto que era una cosa, como otras muchas, que estaba en el ambiente, no tardaron en adscribirse profesionales de variados campos del saber e intelectuales en los que ya figuraba entre sus planes la política activa: Azaña y Ortega entre ellos<sup>132</sup>. También, en consecuencia, según José Luis Villacañas, la pretensión de establecer contactos con el rey por parte del grupo reformista y normalizar sus relaciones para que fuera posible el cambio constitucional fue determinante en la organización y fundación de la Liga de Educación Política<sup>133</sup>.

Entretanto, la Liga se va gestando a lo largo del año 1913 y Ortega prepara el terreno del impacto que ha de producir una nueva formación cívico-política. El objetivo era marchar por derroteros distintos a los de los partidos de la Restauración y dirigir el timón de un país en el que creían necesario impartir ciencia y cultura, e incitarlo a una nueva óptica política. Puesto que el bienestar social y la riqueza cultural se alcanzan cuando en un pueblo se han asentado conocimientos y competencias en terrenos profesionales y políticos, para Ortega esta sensibilidad era inviable en España por el mecanismo turnista de partidos, concentrados muchas veces en sus negocios privados. Por su afinidad ideológica, Ortega estaba más cerca del Partido Liberal, pero lo critica con dureza al no verlo convencido del cambio del funcionamiento del sistema de partidos.

En abril de 1913 Ortega publica “De un estorbo nacional” en *El Imparcial*. Habla del Partido Liberal como un grupo político que no tiene ideales, no se atiene a doctrina y no trabaja por el bien común. Para el filósofo madrileño, un partido que no tenía definida una doctrina y no actuaba en función de su ideario estaba falsificando la realidad. Dirigió su reproche a Romanones, del que decía que sus discursos estaban vacíos de contenido, que seguían manteniendo en pie el partido sin que expusieran, sin

---

<sup>132</sup> Javier MORENO LUZÓN, “Partidos y Parlamento en la crisis de la Restauración”, en Mercedes CABRERA (dir.), *Con luz y taquígrafos. El Parlamento en la Restauración (1913-1923)*, Taurus, Madrid, 1998, p. 78.

<sup>133</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, “Introducción: La primera singladura de Ortega”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 22.

embargo, argumentos que describieran hechos concretos de la realidad<sup>134</sup>. Es de esta forma como Ortega rompe con el liberalismo del Partido Liberal, cuyos efectos se materializarán con la expulsión del diario familiar *El Imparcial*. La línea editorial del periódico era afín al liberalismo parlamentario y unas frases tan severas contra el Partido Liberal no podían tener cabida.

La segunda parte del artículo fue publicada, entonces, en el diario *El País*. Insiste en que un partido político tiene que justificar su existencia si son meritorios los fundamentos sobre los que se asienta, esto es, si su asociación es tolerada por las condiciones de la moral. Es así como podría variarse la estructura política de la Restauración, ya que la propia doctrina de los partidos impedía disponer de sus miembros en tanto que valores sociales independientes. Para Ortega, la impronta de la personalidad de los hombres inyectaría fuerza en los programas de los partidos. Esto lo dice para solicitar de nuevo una regeneración en el Partido Liberal. Subraya su posición frente al grupo que representa el liberalismo en el parlamento, apuntilla que es una formación hermética a la opinión pública, lo que hace que sus portavoces se atrincheren más todavía en los favoritismos y en la falta de miras por lo nacional. Incluso, considera el Partido Liberal como un freno para la democracia cuando el pueblo impulsa de alguna manera los principios democráticos, lo cual da a entender lo sustancioso de la democratización del sistema político para la organización nacional. Para Ortega es clave, desde este punto de vista, la vitalidad de la política, es decir, que se creen instituciones ágiles que tengan una función eficaz en la vida pública. Y, por eso, los partidos políticos debían estar promovidos por ideales que recayeran en fórmulas de deferencia por la sociedad. De un partido de la gobernación que no tuviera en su programa de actuación estos claros principios, no será difícil, según Ortega, esperar la paralización de la historia de España. Esto tendría sus efectos en el rol del Estado, ya que, si se constata que las instituciones del aparato estatal no están dirigidas al servicio que han de prestar a la sociedad, la vida pública tendría que reclamar la participación de individuos en partidos que dieran soplos de virtud y competencia a la voluntad nacional. Es a propósito de la actividad del Partido Liberal por lo que Ortega se centra en la función que tiene que desempeñar la política, pues sus componentes estaban

---

<sup>134</sup> José ORTEGA Y GASSET, “De un estorbo nacional” (1913), I, 616.

enfascados en sus problemas de partido, y suponían, de esta manera, un estorbo para el desarrollo y el progreso de la nación<sup>135</sup>.

Los desaciertos a los que alude Ortega del Partido Liberal y que tenían su origen en las discrepancias entre sus miembros les imposibilitaban llegar a un acuerdo de unidad tras no poder perfilar la figura de un líder, una vez ocurrido el asesinato de Canalejas en noviembre de 1912. En esta trama algunos estudios han dado por concluido el turnismo pacífico de la Restauración, ya que en un principio Maura tuvo en mente la recomposición del régimen, aunque abandonó el planteamiento al no aceptar el nombramiento de Dato<sup>136</sup>. Pasado un tiempo, el hijo de Antonio Maura, Gabriel, en una emotiva carta que escribe a Ortega afirmaba que, en lo que respecta al menos al Partido Conservador, su padre trató de forjar unos postulados distintos a los que caracterizaban el programa del partido, lo cual significaba una actitud de cambio en la vida pública y un mayor acercamiento a la sociedad. Esta carta se la envió a Ortega con motivo del éxito de la conferencia “Vieja y nueva política”, y, haciéndose eco de la repercusión que estaban teniendo las demandas políticas de Ortega, le confesaba que los partidos de la Restauración habían fracasado. Le hacía saber además que, puesto que la política tenía que buscar soluciones para el pueblo, la distancia entre ellos no era tan grande como parecía. Y aprovechaba para avisarle de que no confiara todas sus buenas intenciones al Partido Reformista, al que muchos miembros de la Liga se adscribirán, pues, a su juicio, aun tratando de establecer una vida pública superadora del turnismo, el reformismo transcurría por los mismos derroteros de la Restauración<sup>137</sup>.

En lo que al nuevo enfoque de cultura política que Ortega pretende instaurar, sus propuestas estaban teniendo acogida en parte de la prensa. Al día siguiente de la publicación de la segunda parte de “De un estorbo nacional”, el 13 de mayo de 1913, el diario *El País* tuvo el beneplácito de situar a Ortega en un lugar de referencia a propósito del citado artículo. Según *El País*, Ortega pasaba a ser el filósofo de la nueva generación, de la que también formaban parte otros intelectuales de talla como Pérez de

---

<sup>135</sup> *Ibídem*, I, 617-619. La segunda parte de este artículo a la que aquí se hace referencia dispone de un borrador que coincide tan sólo en algunas líneas del primer párrafo con la entrega que Ortega hizo a *El País*, pero en lo esencial viene a afirmar lo mismo: las carencias del Partido Liberal que le incapacitaban para la gestión política del país. *Vid.* José ORTEGA Y GASSET, “De un estorbo nacional.— II. [Borrador]” (1913), VII, 325-327.

<sup>136</sup> Manuel SUÁREZ CORTINA, *El reformismo en España*, ob. cit., pp. 85-87.

<sup>137</sup> Gabriel MAURA, carta a José Ortega y Gasset, [s. l.], 15-V-1914, C-67/21c, AFOM.



Ayala o Araquistáin. En un primer momento, este grupo de Ortega es denominado por el periódico como generación de 1909, y la define como hija de la generación de 1898, cuyos padres serían Unamuno, Baroja, *Azorín*, Valle-Inclán, Maeztu, Zulueta; y también nieta de la de 1884, cuyos abuelos serían Blasco Ibáñez, Dicenta, Menéndez Pallarés. Además, el diario balbucea en términos orteguianos. Considera a los hombres de 1884 una generación con inquietudes europeizadoras, a la del 98 la ve un tanto contradictoria, demasiado atascada en el alma nacional, mientras que la generación de Ortega la elogia diciendo de ella que es la que puede traer el futuro a la sociedad siempre que no se opongan ciertos periódicos o partidos. Es obvio que *El País* está haciendo claras alusiones a las fuerzas con las que el mismo Ortega ha topado y de las que piensa que suponen un freno al proyecto regenerador y transformador de Ortega, a saber, el periódico *El Imparcial*, por haberle vetado su expresión y crítica buscadora de soluciones sociales, y el Partido Liberal, que por haber sido objeto de juicio por parte de Ortega en *El Imparcial* no había sido bien encajado por el partido ni aceptado por el diario. Siguiendo la misma línea, *El País* recalca el estado en el que se encuentran los partidos políticos en España, avisa de lo saludable que sería una renovación en la política, defiende el argumento de Ortega de que los partidos políticos están atrofiados, que son muy parecidos unos y otros y que siguen vivos por el favoritismo que se dedican entre ellos. Añade el detalle de que el rey puede que haya hecho una aproximación a la nacionalización de las instituciones tras la puesta en común de criterios con algunos intelectuales de la nueva generación, pero afirma que esto será inútil si los partidos antiguos no desaparecen<sup>138</sup>.

### **1.2.3. El Partido Reformista y la Liga, intenciones de educación política**

Una vez llegado el otoño de 1913 los jóvenes intelectuales de la nueva generación fundan la Liga de Educación Política Española, con la prioridad inminente de configurarse como la élite que lleve a cabo la educación de los individuos en las variadas ramas de la ciencia y del conocimiento. Los miembros de la Liga creen en un proceso incuestionable para perfeccionar la sociedad y regenerar la vida pública. Parten

---

<sup>138</sup> “Alas anquilosadas. Los partidos del turno”, *El País*, 13-V-1913, PB-225/9, AFOM.

de la idea de que lo primero que deben hacer es cultivar a las personas, porque la cultura las hace más humanas pero también más críticas con su país y el momento histórico que estén viviendo. La educación, considerada como el efecto de socializar a los individuos y sensibilizarlos con los problemas de su comunidad, los haría más interesados por el bien común y la actividad política, lo que les permitirá enfrentarse a los problemas del país desde el reconocimiento de que son obstáculos que impiden la buena marcha de la sociedad. La proclama con la que se dan a conocer los hombres del 14 es un texto con forma de folleto que fue redactado por Ortega, incorporado después como “Prospecto de la *Liga de Educación Política Española*” en el libro que se publicó con título *Vieja y nueva política*. Tras la presentación del manifiesto que hacía comparecer oficialmente a la Liga, Ortega debió de convocar algunas reuniones en las que se acordara la independencia del nuevo organismo del resto de agrupaciones políticas, del que, para ellos, quedaba constatado su fracaso<sup>139</sup>.

Para Ortega, la política había que tomársela en serio y por eso su participación pública tenía una intención vocacional de reconducir el rumbo institucional, y con ello encauzar el país hacia un futuro mejor. Con la Liga, Ortega quería tomar distancia de los partidos al uso, por aquello de que representaban la vieja política, la corrupción y el atraso de España. Creía si acaso que con la única agrupación que podía establecer acuerdos era el Partido Reformista de Melquíades Álvarez. En efecto, tenían en común el fundamento pedagógico de la política al tener entre sus prioridades la educación y la formación como un deber humano, porque pensaban que era una buena manera de disponer de ciudadanos interesados por el cuidado y el buen camino de los asuntos públicos. Ortega entiende este fundamento pedagógico de la actividad política como la moralidad que necesitan los hombres para tomar conciencia y hacerse cargo de los quehaceres públicos y sociales. Por eso, la teoría educativa era un producto de la pedagogía política, para que el individuo pudiera aventurar su propio proyecto vital en un marco más amplio de conquista del bienestar de la sociedad a la que pertenece.

El plan de arranque, para Ortega, es tratar de organizar con la Liga una élite que se encargue de la educación política de la sociedad. Piensan que no es posible obtener un porvenir claro y concreto si las personas no han introducido en la cotidianidad de sus

---

<sup>139</sup> Vid. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “[Notas para dos reuniones de la Liga de Educación Política Española]” (1913), VII, 332-337.

vidas el condicionante de la mejora de un país por medio de sus propias tareas, cada uno la suya, el obrero en su fábrica, el campesino en el campo o cualquier profesional en su trabajo. Ésta es la empresa que ha de acometer la política: educar a la nación, hacer nación. Si bien Ortega sabe que esto no es nuevo en su filosofía política, pues claro está que es el objetivo de todo pensador político a poco que reflexione sobre el funcionamiento de lo público y la perfección de la sociedad, desde Tocqueville o Marx hasta los clásicos griegos, sí introduce, sin embargo, una nueva actitud ante la política, ya que abre nuevas vías para la actuación que exploren otros caracteres opuestos a los que estaban aconteciendo con la Restauración. Consecuentemente, implicaba un cambio de enfoque, desde el plano especulativo, de términos como el de democracia, libertad, nación, Estado, cohesión social... Y de ahí que, juzgados los partidos políticos vigentes de torpes e inoperantes para semejante hazaña, Ortega trataba de acercarse con la Liga a los que tengan ideas comunes, como podía ser el caso del Partido Reformista. Es en esta tendencia donde ve oportuno corresponder con la eficacia, que debe ser convertida en norma de la acción pública, y evitar caer presa de la demagogia cuando se usan expresiones que en política siempre tienen más popularidad<sup>140</sup>.

Es significativo cómo los intelectuales que acompañan a Ortega en esta singladura están convencidos de la actitud que tienen que tomar los individuos en sociedad para alcanzar la transformación deseada del país en el que viven. El “Prospecto” es firmado por hombres de cierto reconocimiento en diversos campos de la cultura, la política o el arte. Cabe destacar, por ejemplo, los nombres de escritores como Ramón Pérez de Ayala, Salvador de Madariaga, Manuel Azaña, Federico de Onís y Enrique Díez-Canedo; de pedagogos como Lorenzo Luzuriaga y Antonio Onieva; de filólogos y lingüistas como Américo Castro y Tomás Navarro Tomás; historiadores como Pablo de Azcárate; juristas como Fernando de los Ríos; médicos como Gustavo Pittaluga; filósofos como Manuel García Morente, que además actuará como secretario de la Liga. También se alistaron otros intelectuales pertenecientes a la generación del 98 como Antonio Machado y Ramiro de Maeztu, que se identificaron con la idea de trabajar para construir una nación más sólida<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»”, en *Vieja y nueva política* (1914), I, 739-743.

<sup>141</sup> Toda la lista completa de los miembros que formaron parte de la Liga está publicada en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Apéndice”, I, 986-987.

Se estaba creando una atmósfera propicia, tan oportuna en estos casos, para impulsar el cambio que buscaban en la sociedad española. Ramiro de Maeztu, que en los momentos fundacionales de la Liga se encontraba de corresponsal en Londres, escribe a Ortega con motivo de pulir el texto del manifiesto. Maeztu entra en cuestiones de hondo calado para el pensamiento político, le urge a Ortega definir mejor la tesis sobre el liberalismo que se expone en el escrito, afirma que puede dar lugar a ambigüedad y que, tal y como la mantienen, podría ser defendida tanto por un conservador como un liberal, y por este motivo cree que no es conveniente aliarse con el Partido Reformista. Para Maeztu, la Liga tiene que convertirse por sí sola en una referencia de cultura política y ser la originaria de las ideas políticas en España. Y por esta razón se compromete a ser integrante de la élite que propulse la transformación cultural y educativa de la sociedad<sup>142</sup>.

Puesto que la crítica de Ortega estaba siendo que los partidos de la vieja política cometían el error de no estar cerca del pueblo, el filósofo madrileño encarga un estudio al ingeniero agrónomo José Cascón, que había estado realizando investigaciones en una granja de Palencia, para que expusiera la situación agraria de Castilla. Cascón le envía un informe minucioso con el que da cuenta de las dificultades que afronta la agricultura de Castilla a la hora de encauzar sus acciones hacia el avance y el progreso. Parte de la base de que los propietarios latifundistas han desarrollado un fuerte sistema de influencias con el cual han situado a sus hijos en posiciones favorables por medio del politiquero, de tal manera que sus actividades han recaído en servicio del cacique máximo y han dejado el remedio a la suerte de la miseria, cada vez más extendida. Esto ha entorpecido el asentamiento de intelectuales independientes con capacidad de sensibilizar a las masas. La conclusión de Cascón redunda en los planteamientos políticos que están diseñando Ortega y la Liga para un país con futuro: focalizar los esfuerzos en la educación de las clases trabajadoras. Con este estudio de Cascón, Ortega tiene las referencias propicias para saber acercarse a la circunstancia española y ver si cuenta con el respaldo social suficiente a su proyecto de la Liga<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> Ramiro DE MAEZTU, carta a José Ortega y Gasset, Londres, 23-X-1913, C-28/15, AFOM. El día antes a esta carta Maeztu le envió un telegrama a Ortega breve y conciso, pero con el que mostraba su adscripción a la causa de regeneración social y política por medio de la Liga: “adhesión y abrazo”. Ramiro DE MAEZTU, telegrama a José Ortega y Gasset, Londres, 22-X-1913, C-28/14, AFOM.

<sup>143</sup> José CASCÓN, carta a José Ortega y Gasset, Palencia, 13-XI-1913, C-57/24, AFOM.

Entretanto, otros intelectuales y amigos insisten a Ortega en no dejar de divulgar las ideas que ha gestado la Liga, pues creen que pueden convencer y mejorar el país. Así, Federico de Onís le comenta la labor que ha estado desempeñando en Salamanca, León y Oviedo de exponer los propósitos políticos de la Liga a jóvenes que tienen que empezar a comprender la riqueza de un proyecto común como es el del avance de un país. Onís pretende, entonces, que se realicen algunos actos públicos por estas ciudades, porque ve que es una oportunidad para dar a conocer de primera mano los objetivos que quiere promover la Liga<sup>144</sup>. Por su parte, Agustín González Rebollar, con motivo de hacerle saber el caciquismo instalado en Tenerife, lugar en que reside, escribe a Ortega para mostrar la inquietud política que está moviendo a la nueva generación y que ha de quedar cristalizada con el proyecto de la Liga. El caciquismo parecía ser que, al menos en la isla canaria, tenía la habilidad de transmutarse con tal de superponerse a los embistes que provinieran de las fuerzas cívicas. González Rebollar relata que, por ejemplo, en la enseñanza secundaria pervivía por medio de la representación de un diputado provincial que ocupaba el cargo de director de instituto docente. Y decía que, aunque podía resultar bochornoso, era difícil de deshacer porque se revestía con un halo de *legalidad*<sup>145</sup>.

Dentro de este palpitante círculo de nuevas ideas con las que se desea cambiar la cultura política y los procedimientos administrativos del país, resulta interesante la interacción entre Ortega y el ideólogo socialista Fernando de los Ríos. A Ortega le gustaba lo que decía el manifiesto reformista de finales de 1913, se sentía muy identificado con la crítica política, aunque no tanto con las apreciaciones que hacía de Alemania. Pero, sobre todo, destacaba la nota de que Romanones tal vez abandonara el poder, cosa plausible para Ortega, según comentaba Ríos<sup>146</sup>. Sin embargo, a éste le preocupaba seriamente la integración de la Liga en el Partido Reformista de Melquíades Álvarez, ya que, según su visión de los hechos, el reformismo había cambiado su dirección política en los últimos meses de 1913. Lo consideraba en la dinámica de los viejos partidos y que, aun no habiendo sido llamado Álvarez a consulta por el rey, el grupo reformista estaba suscitando cierto escepticismo. Ríos cree firmemente en las propias capacidades de los hombres de la Liga, y por eso piensa que no tenía que ser

<sup>144</sup> Federico DE ONÍS, carta a José Ortega y Gasset, Oviedo, 16-XI-1913, C-38/6, AFOM.

<sup>145</sup> Agustín GONZÁLEZ REBOLLAR, carta a José Ortega y Gasset, La Laguna, 12-I-1914, C-62 bis/7a, AFOM.

<sup>146</sup> José ORTEGA Y GASSET, carta a Fernando de los Ríos, [s. l.], 1913, CD-R/47, AFOM.

*ayudado* por otra fuerza si no estaban claras sus intenciones. Informa de que ha estado formando una cooperativa en Granada que ha llamado la atención y el seguimiento de los obreros, y de ahí que pida a Ortega cierta cautela con el Partido Reformista<sup>147</sup>.

No obstante, en los primeros meses de 1914 Ríos termina aceptando los ideales del reformismo como posibilidad del porvenir de España y a los integrantes del Partido Reformista como hombres que hay que valorar en la política española. Confiesa que había estimado el grupo de Melquíades Álvarez de ligereza en sus compromisos y de pasividad política ante un gobierno nefasto, pero que poco a poco empezaba a coincidir con Ortega en que el reformismo podía ser una oportunidad para el cambio político<sup>148</sup>. Hasta tal punto esto es así que Ríos toma parte de la organización de los discursos que el Partido Reformista tenía previsto dar en Granada en marzo de 1914. De hecho, insta a Ortega a viajar a la ciudad de La Alhambra para que pronuncie algunos mítines dentro del contexto del reformismo en pueblos principales cercanos. Le dice, incluso, que había que aprovechar la coyuntura de que la candidatura del jefe provincial por el Partido Reformista gozaba de mucho prestigio<sup>149</sup>.

#### 1.2.4. “Vieja y nueva política”: inyección de cultura política

El 23 de marzo de 1914 Ortega pronuncia un discurso de gran envergadura en el Teatro de la Comedia. Con el título de “Vieja y nueva política”, el filósofo madrileño sentencia la política de la Restauración como un régimen de ineptitud y negligencia para la historia de España. Desde esta crítica feroz al sistema político español, da a conocer las directrices del plan de actuación de la Liga, que persistía en ideas que ya venía expresando desde años atrás como la formación del pueblo, la educación política, la democratización del sistema o la participación ciudadana en los asuntos públicos. Esto, que a juicio de Ortega no podía ser sostenido por los viejos partidos, tuvo una relevancia manifiesta tanto en los sectores políticos como civiles. Ortega juzgaba la discusión parlamentaria como forma de usar el poder, y por eso apostaba por modificar

---

<sup>147</sup> Fernando DE LOS RÍOS, carta a José Ortega y Gasset, Granada, 19-XI-1913, C-42/3, AFOM.

<sup>148</sup> Fernando DE LOS RÍOS, carta a José Ortega y Gasset, Granada, 7-II-1914, C-42/6, AFOM.

<sup>149</sup> Fernando DE LOS RÍOS, carta a José Ortega y Gasset, Granada, 2-III-1914, C-42/4, AFOM.

esos usos políticos incorporando una nueva actitud de comportamiento de la actividad política en el tejido social<sup>150</sup>.

Según Paul Aubert, en su trabajo “Un nuevo estilo de discurso público”, ésta es la manera de modelar la educación política de la que hablaba Ortega, a saber, a través de la renovación del discurso público, que se caracterizaba por la claridad de los argumentos expresados y el rigor del programa, y el nuevo enfoque de acción cívica, provisto de una armonización de “la libertad con la autoridad y la eficacia”, asunto de especial preocupación en el pensamiento político orteguiano. La educación política definida por estos presupuestos estaría dirigida a la racionalización de la vida pública, que se había quedado desvalorada tras los intentos fallidos de reordenación de Maura y Canalejas. Ahora, Ortega creía necesario instaurar un nuevo régimen político y una nueva actitud social ante la vida pública, y para ello trataba de hacer compatibles la pedagogía política con el funcionamiento del poder legislativo.

Frente a la oratoria de los ya discursos pobres del sistema de la Restauración, como destaca Aubert, cortados muchas veces por los mismos patrones de secuencia, salta la palabra ágil con la que Ortega pretende llegar a la sociedad. Ese hablar ligero pero eficaz se diseminaba por cuatro vías: además de la política como es obvio, la prensa, el ensayo y la cátedra. Y lo llamativo de su lenguaje es que no era de índole polémica, tenía una estructura ontológica, donde convencer era su primera manifestación. Aubert contrasta el éxito del discurso público orteguiano con el de otros intelectuales u oradores. No llegaba a ser tan retórico como el de Melquíades Álvarez, más profundo que el de Sánchez Albornoz, más riguroso y menos apasionado que el de Unamuno y nada populista como el de Galdós. En suma, Ortega hallaba en la “elocuencia cívica” un medio por el que transmitir la pedagogía. Se ve en la responsabilidad de que los hombres de su generación tenían que formar al pueblo para que se convirtiera en motor de la actividad política. Ésta sería la conciencia histórica

---

<sup>150</sup> Sobre este presupuesto específico han puesto el acento los artículos recientes de Juan BAGUR TALTAUULL, “José Ortega y Gasset en el movimiento reformista: la Liga de Educación Política Española como proyección del «patriotismo fenomenológico» (1913-1916)”, *Ab Initio*, n.º 10, 2014, pp. 153-188; Paolo SCOTTON, “Educazione alla vita politica. Individuo e società nel pensiero di José Ortega y Gasset, a partire dalle *Meditaciones del Quijote* (1914)”, *History of Education & Children’s Literature*, vol. IX, n.º 2, 2014, pp. 603-621; así como la recopilación de trabajos de Francisco José MARTÍN (ed.), *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.

que había de darse en las generaciones cuando pensarán en el país que fueran a dejar a las generaciones venideras<sup>151</sup>.

Con la conferencia de Ortega, tal y como dice Manuel Menéndez Alzamora, los miembros de la Liga se presentan con un modelo de intervención pública que se caracteriza por considerar la política como un ámbito de acción cultural, exponer una opción alternativa al sistema de partidos por medio de la participación pedagógica y regeneradora, declararse como una élite que se dirigía a la sociedad como formadora de la renovación política, y por reconducir las prácticas que habían viciado la vida pública desde el siglo XIX. “Vieja y nueva política” ofrecía una nueva concepción de la cultura, pues se implicaba ahora en los asuntos de la política para introducirse en la realidad de la vida pública y social<sup>152</sup>.

Para Javier Zamora, la inquietud política de la Liga por la transformación del país era lo que hacía que sus integrantes no quisieran ningún pacto político con los partidos del sistema. A Maura lo veían como un político acabado que poco podía ofrecer al nuevo amanecer que buscaban en la sociedad y la gestión pública. De los socialistas tampoco esperaban nada, pues estaban muy encerrados en su teoría de las luchas de clases. Los republicanos no representaban la eficacia política a la que querían atenerse los intelectuales de la Liga para un mejor funcionamiento de las administraciones. Y los radicales estaban absorbidos por frases publicitarias que no llegaban a trascender por su simpleza y carecían, por ello, de efecto en la práctica. Ante esta panorámica, no era de extrañar que la Liga considerara la única esperanza política el grupo de los reformistas, pues era una formación nueva que desafiaba los conceptos asentados de la vieja política. Esta vieja política tenía unas costumbres muy arraigadas en procedimientos que se manifestaban improductivos. Así ocurría con la llamada “lealtad monárquica”, que Ortega la entendía como un freno para España, pues en esa dedicación se olvidaba cubrir las insuficiencias de la sociedad. Como recuerda Zamora, la reflexión de Ortega en la conferencia “Vieja y nueva política” es que cualquier forma de gobierno es siempre accidental, y con esta premisa la Monarquía debía sus servicios a la nación, de cuya idea se deduciría que todas las instituciones tenían que estar nacionalizadas, sin

---

<sup>151</sup> Paul AUBERT, “Un nuevo estilo de discurso público”, *Revista de Occidente*, n.º 192, 1997, pp. 39-43.

<sup>152</sup> Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 231-233.



que se entendiera esto en sentido económico sino social, esto es, en provecho del pueblo<sup>153</sup>.

Desde el punto de vista de Manuel Suárez Cortina, cuyas líneas de investigación se han centrado en la significación del Partido Reformista en España, hay que incidir en este supuesto de que la Liga representaba un nuevo proyecto nacional, y de ahí que la regeneración política que proponían los intelectuales de la generación del 14 era una clara oposición a las labores que habían venido realizando los liberales, conservadores, republicanos y monárquicos bajo el auspicio del sistema restaurador. Estos políticos de la “lealtad monárquica” habían hecho de España una enfermedad que podría ser reparada ahora a través del examen al que había que someter a la política española, para confirmar las carencias de la sociedad española<sup>154</sup>.

La conferencia “Vieja y nueva política”, por eso, era vista como un programa de regeneración y reforma para la vida social. Es llamativo que un amplio abanico de la prensa pusiera tanto interés en el discurso de la Comedia, esto era prueba de la existencia de un público receptivo a nuevas propuestas para la vida pública. *El Imparcial* dedicó una larga crónica a la conferencia. Aunque Ortega no publicaba en el diario desde la controversia ocasionada con “De un estorbo nacional”, el periódico se mostraba partícipe de las ideas políticas de la Liga representadas en lo expuesto esa noche del 23 de marzo. La voluntad de corregir la política era el alegato del grupo de los intelectuales del 14. Ortega atribuía a Cánovas ser el obstáculo de la historia de España, pues hizo que el Partido Liberal no se atreviera a resolver los asuntos nacionales y se acoplara a la quietud del turno. La Monarquía, acomodada en el traspaso de poder de un partido a otro, no supo apreciar que la sociedad no estaba bien atendida. Y esta crisis no desaparecía, el problema marroquí obedecía al mismo patrón de conducta de la Restauración: el desconocimiento de lo que sucedía en la realidad social y de la política concreta, que había hecho ir hasta allí. Era el momento de que la Monarquía recondujera su forma de ser y adquiriera otra bien diferente a la mostrada en la oscilación de los viejos partidos<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 139-141.

<sup>154</sup> Manuel SUÁREZ CORTINA, *El reformismo en España*, ob. cit., pp. 122-123.

<sup>155</sup> “La conferencia de Ortega y Gasset. Vieja y nueva política”, *El Imparcial*, 24-III-1914, PB-225/16, AFOM.

Para el periódico *La Mañana*, siguiendo el pensamiento político de Ortega, había que desechar la lealtad monárquica del canovismo, pues, muy al contrario de lo que pensaba Maura en 1907, la patria no tenía por qué ir unida al rey si éste no conectaba con el pueblo. Quedaba marcada así la diferencia entre la España de los viejos políticos y la que tenía que emprender el vuelo con otros métodos distintos a los habían venido ejerciéndose<sup>156</sup>. “Vieja y nueva política” suponía, por eso, el *big bang* de la vida pública. *El Liberal* afirmaba que intelectuales con tal fuerza de influencia como Ortega eran los que debían acudir a la política y llevar el timón de las administraciones del Estado. Lo avalaría la objetividad de la convergencia entre conservadores, liberales, republicanos y socialistas al ovacionar por igual el discurso de la conferencia, instante en el que Ortega daba el salto a la política<sup>157</sup>. Es lo que Julián Marías denominará como darse de alta en la vida pública, ya que, a pesar de doce años de actividad literaria y de repetidas apariciones en prensa y conferencias, el discurso “Vieja y nueva política” no dejaba de tener el fuerte significado de la llegada de Ortega a la política. Marías no pasa por alto el carácter de responsabilidad con el que se definen los hombres de la Liga como educadores de la sociedad y el rigor y el servicio público con el que ha de dotarse la política. En un primer paso Ortega parte de la misión pedagógica de los hombres de su generación, tarea que los identifica a nivel colectivo (esta idea sugiere ya una aproximación a una teoría de las generaciones). Y en un paso posterior hay que ver esa labor educativa de los intelectuales del 14 como la ocasión con la que el individuo puede comprender su propio porvenir en conexión con el de su generación, que es entenderlo en conexión con la sociedad en la que vive y, en definitiva, con el de la nación que simboliza un proyecto común. Marías, en coincidencia con Tocqueville, señala que la prosperidad de la vida personal asociada a la de la sociedad hace que el individuo se sienta autor del bienestar de su país<sup>158</sup>.

<sup>156</sup> “Vieja y nueva política. Habla Ortega y Gasset”, *La Mañana*, 24-III-1914, PB-225/13, AFOM.

<sup>157</sup> “Conferencia de José Ortega y Gasset en el Teatro de la Comedia”, *El Liberal*, 24-III-1914, PB-225/17, AFOM.

<sup>158</sup> Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 221-224. Yendo al trasfondo de este planteamiento, es elocuente la dimensión de lo político que Marías resalta de Ortega por el consistente fundamento teórico. Aunque “Vieja y nueva política” es una actuación política de Ortega, no por ello prescinde de la sustentación teórica que ya había expuesto en sus escritos de los primeros años del siglo XX, y, por ello, la susodicha actuación política está cargada del mismo soporte teórico, por la defensa de una educación política que comporta una completa regeneración de todos los órdenes culturales y de la vida (p. 225). Esto, que manifiesta una estructuración del pensamiento político orteguiano, contrasta con la afirmación de Santos Juliá de que los conceptos políticos en Ortega se singularizaron siempre por una “vaguedad y radical ambigüedad”, lo cual no es compartido en esta tesis doctoral. Cfr. Santos JULIÁ, *Historias de las dos Españas*, Taurus, Madrid, 2004, p. 157.

Los intelectuales de la Liga estaban siendo vistos como los hombres capacitados que podían impartir su ciencia a un país que debía construirse por medio de la transformación de la vida política. El propio titular de *ABC*, “Educación política”, recogía el testigo del mensaje que querían transmitir los hombres de 1914: formación y cultura política para una España entendida de otro modo como el del provenir y la riqueza de sus pueblos. Este diario resaltaba el compromiso político de Ortega y el resto de los integrantes que formaban la agrupación envolviéndolo de cierto simbolismo estético, ya que preferían sacrificarse por perfeccionar la sociedad en vez de convertirse en profesionales acomodados. Y al análisis de Ortega de la política desempeñada bajo el régimen de la Restauración acompañaba otra idea, más interesada, según consta en otra sección del mismo día de este periódico, la de descender al terreno de la realidad social a fin de vigorizar el organismo nacional, lejos de la práctica habitual de lo que era considerado la decadencia de los partidos del momento, con poca voluntad ya para un *giro copernicano* en política<sup>159</sup>.

Según el escritor Francisco Valdés, quien dedicó un artículo a “Vieja y nueva política”, Ortega disponía de una gran capacidad para examinar la crisis social y política que se estaba padeciendo en España. Pero dice que, como muchas veces esto no es suficiente para arreglar nada, añadía algo tan importante que deberían practicar los teóricos y es el entrar en la batalla política con el objetivo de servir al pueblo, cosa que, para Valdés, era lo que representaba la puesta en marcha de la Liga. Destaca, además, con mucho acierto a pesar de lo difícil que resulta una reflexión hecha en caliente y sin el resguardo de la mirada ventajosa que supone la crítica de la tribuna tras el paso de las décadas, que Ortega es el primer filósofo español que sin pertenecer a la profesión de político sabe conectar la filosofía con la política para subsanar el problema de España. Valdés afirma que había habido algún intento tenue de esta pericia de conexión entre ambas disciplinas en tiempos de Carlos III, con intelectuales como Ángel Ganivet y Joaquín Costa o el fundador del PSOE, Pablo Iglesias. Sin lugar a dudas, Valdés está haciendo una clara alusión al inexistente ideal científico sobre el que tienen que girar

---

<sup>159</sup> “Educación política”, *ABC*, 24-III-1914, PB-225/12, y “Vieja y nueva política”, *ABC*, 24-III-1914, PB-225/15, AFOM. En esta segunda referencia elogia de la conferencia de Ortega que, además de asistir gran parte de la juventud intelectual madrileña y una multitud de mujeres, hubo un número notorio de catedráticos y algunos políticos como Amós Salvador (entonces ex ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes), el general Concas, y personalidades como Azcárate, Ossorio y Gallardo o Giner de los Ríos. Lo que indica la expectación de gentes muy diversas atraídas por una nueva concepción del funcionamiento de la política.

filósofos y pensadores pertenecientes a un mismo grupo o sistema filosófico y de ideas, que tendría que abarcar todas y cada una de las dimensiones de que se compone la cultura española. Así fueron los casos de la Academia de Platón en la Grecia clásica o el neokantismo en Alemania, en los que se constataron sistemas filosóficos sólidos con capacidad de influir fuertemente en escuelas de otro tiempo y otro lugar, aspecto que tristemente existía en la filosofía española<sup>160</sup>. Se remite, de esta manera, a lo más característico de una sociedad evolucionada y en progreso: la manifestación de ideas en el conjunto del arte, la ciencia y, sobre todo, el pensamiento. Y es que un pueblo sin pensamiento es un pueblo sin proyecto de convivencia, sin una conducta crítica que compartir para hacer frente a la realidad de la que son y forman parte. En consecuencia, sin pensamiento hay un alejamiento del ideal de programas políticos que tendría que gozar de un reconocimiento por parte del pueblo.

Las propuestas de regeneración y cultura política de Ortega no pasaron desapercibidas fuera de España. Un articulista portugués llamado Caiel llega a decir de Ortega que significa la sustitución de los viejos partidos españoles. Afirma que coincidían con el discurso de Ortega políticos de diversa ideología, al parecer por ser seducidos por el programa de la Liga que apuntaba a una vida pública que no se definiera por la incompetencia y la degeneración canovista, esto es, que al fin pasara la página de la Restauración. Caiel resalta que estos jóvenes intelectuales eran los que podían llevar a cabo la transformación de la sociedad, que consolidaban un nuevo pensamiento político y un plan de acción distinto al conocido hasta el momento<sup>161</sup>. Los ecos de “Vieja y nueva política” también alcanzaban el análisis de los alemanes, que, aunque centraban su atención en los sucesos de Barcelona de 1909 (los actos violentos que se desencadenaron tras el decreto de Antonio Maura de enviar tropas de reserva a Marruecos), reseñaban la disertación política de Ortega en lo concerniente al sistema de la Restauración puesto en marcha por de Cánovas<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> Francisco VALDÉS, “José Ortega y Gasset”, recorte de prensa sin nombre del diario, marzo de 1914, PB-225/29, AFOM.

<sup>161</sup> CAIEL, “Crónica de Madrid”, *Diario de Noticias*, 2-IV-1914, PB-225/20, AFOM. Caiel acentúa el asunto tan provechoso para una sociedad como es el de disponer de pensamiento, el orden de ideas que posibilita construir un estadio avanzado de la historia de un país. “Os conceitos, partindo de um espírito germanicamente disciplinado, chegavam aos ouvidos envoltos numa claridade tão diáfana, mercê da maravilhosa acomodação do vocabulário à ideia”.

<sup>162</sup> “Spanien”, recorte de prensa sin nombre del diario, 2-IV-1914, PB-225/21, AFOM.

En suma, la sensación que había dejado la conferencia en la opinión general era buena. Los hombres de la Liga se ponían en un lugar emergente de la nueva política. Así lo recogía *El Mercantil Valenciano* por medio de Juan Guixe, que invitaba a ver a los intelectuales de la generación del 14 como los hacederos de la resurrección española y la política vital. En efecto, para Guixe, había que limpiar el sistema restaurador porque estaba basado en palabras, palabras y palabras. Y, por supuesto, las palabras tienen una importancia capital en política, pero las empleadas por los viejos partidos políticos estaban vacías de contenido, lo que llevaba a sus artífices a falsearse y a tejer sus propuestas sobre el engaño. La nueva política de la Liga suponía, entonces, la eficacia política, las palabras en consonancia con el fondo del asunto, su trascendencia en la vida pública<sup>163</sup>.

Pero, aunque la reflexión política de Ortega estaba teniendo buena acogida, también había argumentos en contra, al menos hacia algunas parcelas a las que se les atribuía poca claridad en Ortega. El periodista y político socialista Andrés Saborit admiraba de Ortega sus buenas dotes para alzarse como líder de grupos de intelectuales o atraer la atención de jefes de partido, pero no creía que fuera capaz de contar con militantes y seguidores en provincias. Según Saborit, el motivo principal era que los simpatizantes reales serían los mismos individuos de la vieja política, porque Ortega no se mostraba en viva oposición a la Monarquía y esto haría que los partidos políticos que formaban parte del diseño de la Restauración encontraran cierta familiaridad en las propuestas políticas de Ortega<sup>164</sup>.

En la misma línea prosiguió *El País* recriminándole una fidelidad incomprensible a la Monarquía, y, en el fondo, a los partidos serviles del régimen, tras haber expresado argumentos tan contundentes sobre el mal monárquico y en favor de la nación, del concepto de nación. Ciertamente, reconocía con Ortega que la política debía sustentarse en dos pilares conductores para cualquier pueblo como el pensamiento y la voluntad, y que, en verdad, esto había estado ausente en el sistema de la Restauración. *El País* también coincidía con Ortega en que el Partido Conservador y el Partido Liberal habían actuado más por la ruina que por los logros y los éxitos en España, y añadía que, igual

---

<sup>163</sup> Juan GUIXE, "Glosas a una conferencia", *El Mercantil Valenciano*, 28-III-1914, PB-225/19, AFOM.

<sup>164</sup> Andrés SABORIT, "Ortega y Gasset, monárquico", *Acción Socialista*, 28-III-1914, PB-225/18, AFOM.

que no tenía sentido la aproximación a la Monarquía, tampoco lo tenía al reformismo<sup>165</sup>. Tal vez se encuentre la explicación en lo que piensa José Luis Villacañas, y es que, por un lado, el rey no llamó a Melquíades Álvarez a consultas cuando éste y su grupo reformista estaban presentándose como una esperanza en los momentos en que el discurso “Vieja y nueva política”, que haría adscribir a varios miembros de la Liga al reformismo, se beneficiaba de su gran repercusión; y, por otro, puesto que Álvarez tendía la mano al monarca para que se convirtiera en un guía de la propuesta política del reformismo, este gesto induciría al movimiento reformista a quedar prisionero del propio sistema de la Restauración que tanto trataba de neutralizar. Para Villacañas, ésta sería la manera de que Ortega tratara de dirigir el Partido Reformista, para que, desde dentro de la formación, recondujera la corriente liberal en España. Pero también era la ambición de los jóvenes mauristas. Si se conseguía que el Partido Liberal y el Partido Conservador, que al uso eran los grupos políticos con más capacidad de canalizar la derecha y la izquierda del país, renovaran sus puestas en escena, entonces los cambios que requería la Restauración se realizarían desde sus mismas bases. El problema con que se topa esta idea es semejante al que se encuentra en los episodios de cambios generacionales, relevos de poder y demás sucesos de índole parecida en todo tipo de regeneración. De acuerdo con Villacañas, los conservadores como Dato, Maura o Cierva y los liberales como Romanones buscarían la forma de blindarse para no desaparecer de la vida pública tan fácilmente. Es obvio que los traspasos generacionales tranquilos en la política siempre han supuesto mucho nerviosismo y un altercado en la cultura política. Así sucederá en la crisis de 1917 cuando el Ejército tome la palabra<sup>166</sup>.

Entretanto, cabe destacar el influjo de Joaquín Costa en la visión política de Ortega según confirmaban algunos críticos de la época como Hipólito González Rebollar. Éste, que había sido discípulo de Costa, decía que con la conferencia “Vieja y nueva política” de Ortega los intelectuales de la Liga habían materializado una evolución en los planteamientos de renovación con respecto a las premisas costistas. González Rebollar reconocía en su maestro un pensamiento político de sentimiento patriótico que exigía el respaldo social, pero que el pueblo, más atento a lo acontecido con el desenlace del 98, no llegó a escuchar por llegar sólo a los ámbitos reducidos de la

<sup>165</sup> “En la Comedia. Una conferencia del Sr. Ortega y Gasset. «Vieja y nueva política»”, *El País*, 24-III-1914, PB-225/14, AFOM.

<sup>166</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, “Introducción: La primera singladura de Ortega”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., pp. 69-70.

cátedra, los libros o las profesiones al margen de la precariedad. Por la parte que atañe a la vida pública, los políticos estuvieron más pendientes de los intereses de sus oficios y los intelectuales desestimaron los argumentos regeneradores desde el refugio de su ocupación profesional. Desde esta encrucijada, para González Rebollar, Ortega se encumbraba con la competencia de desarrollar el programa regeneracionista de Costa, pues se había empapado de las intenciones adecuadas para corregir la actividad política española.

Además, González Rebollar mantenía que una nota esencial en la mejora de lo que denominaba la obra de la patria era elevar el nivel cultural en el arte de gobernar. Aquí el nivel cultural no se refiere a proveer a los políticos de abundantes datos de conocimiento, sino a que el sistema educativo contenga entre sus contenidos el sentido de una preparación política que recaiga en beneficio de la sociedad y forme una conciencia cívica que piense en el bien común. En opinión de González Rebollar, las carencias culturales eran manifiestas cuando los políticos no habían adquirido las suficientes competencias intelectuales y sus cargos obedecían muchas veces a una gestión caciquil. Todo ello había que entenderlo como contrario al buen arte de gobernar, sustentado en piezas clave opuestas a la incompetencia y el caciquismo: la educación política y la democratización del sistema, elementos que González Rebollar encontraba en el estilo de la Liga por obra de Ortega como heredero de los planteamientos costistas<sup>167</sup>.

El hijo de González Rebollar, Agustín, señala a Ortega que hay algunas diferencias entre el manifiesto primero que la Liga daba a conocer en octubre de 1913 y el contenido de la conferencia del 23 de marzo del año siguiente en cuanto a lo que el reformismo se refiere. Hasta tal punto lo cree así que, en tanto que simpatizante del proyecto de la Liga, recomienda a Ortega, como ya hiciera Fernando de los Ríos en noviembre de 1913, que acometiera su actividad política al margen del Partido Reformista. A su juicio, Melquíades Álvarez era un hombre de la Restauración, un político que se definiría por la incompetencia, pues las elecciones celebradas en Asturias, algunas semanas antes de la conferencia de Ortega, dejaban en evidencia el descenso de popularidad que un líder no podía permitirse si a lo que aspiraba era a ser

---

<sup>167</sup> Hipólito GONZÁLEZ REBOLLAR, “La nueva política”, *Diario de Tenerife*, abril de 1914, PB-225/22, AFOM.

partícipe del cambio de mentalidad política en la sociedad. Como le ocurría a Andrés Saborit, le dejaba un tanto despistado que la Liga echara un cable a la Monarquía, ya que, en su opinión, sólo la experiencia republicana llevaría al regeneracionismo político y a la vitalidad nacional<sup>168</sup>.

Pero, en general, los juicios políticos de Ortega manifestados en “Vieja y nueva política” estaban teniendo una óptima recepción. Así se lo hacían saber a título personal algunos intelectuales amigos y seguidores que se mostraban a favor de los argumentos que identificaban al programa de la Liga. Para José Castillejo, el grupo de intelectuales que saltaba a la palestra había causado muy buena impresión tanto en los oyentes que asistieron a la conferencia como en la prensa, y esto facilitaba su determinación para evaluar los asuntos públicos y repararlos<sup>169</sup>. Puesto que el índice de popularidad de Melquíades Álvarez había descendido tras el apretado resultado de las elecciones en Asturias, Federico de Onís hacía hincapié en el avance conseguido por la Liga, dada la repercusión en la prensa madrileña el mitin de Ortega la noche del 23 de marzo<sup>170</sup>. De hecho, Antonio Juan Onieva, inspector de Primera Enseñanza que pocos meses después de la conferencia ejercerá su cargo en Asturias, avisaba a Ortega de que antes de partir para la región del norte iba a militar en la Liga<sup>171</sup>. Y, por su parte, Eugeni d’Ors confirmaba la trascendencia de lo dicho en el Teatro de la Comedia, pues admitía que a través de los periódicos le había llegado la promoción del discurso<sup>172</sup>. También les constaba a los argentinos este éxito de la Comedia. Según Pablo Cavestany, amigo de Ortega en Río Negro, *La Prensa* puso en conocimiento el grueso de los textos de “Vieja y nueva política”. Entendía la conferencia como la entrada de Ortega en política, cuyas ideas eran la forma de subsanar y modernizar la vida pública<sup>173</sup>. Para el sentimiento del poeta sevillano Antonio Machado no pasó desapercibido el acontecimiento más destacado de la primavera de 1914. Veía en Ortega el intelectual del que se esperaba que sus razonamientos políticos influyeran en la sociedad, y valoraba el problema de

---

<sup>168</sup> Agustín GONZÁLEZ REBOLLAR, carta a José Ortega y Gasset, La Laguna, 6-IV-1914, C-62 bis/7b, AFOM. *Cfr.* Fernando DE LOS RÍOS, carta a José Ortega y Gasset, Granada, 19-XI-1913, C-42/3; y Andrés SABORIT, “Ortega y Gasset, monárquico”, *Acción Socialista*, 28-III-1914, PB-225/18, AFOM. Aunque pudiera llevar a confusión la aparición de los mismos apellidos, Agustín González Rebollar hace alusión a su padre, Hipólito, en esa misiva. Tal vez adoptara el segundo apellido del padre para ser reconocido también en la línea política y regeneracionista de Costa que seguía Hipólito.

<sup>169</sup> José CASTILLEJO, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 24-III-1914, C-5/6, AFOM.

<sup>170</sup> Federico DE ONÍS, carta a José Ortega y Gasset, Oviedo, 25-III-1914, C-38/7, AFOM.

<sup>171</sup> Antonio Juan ONIEVA, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 27-III-1914, C-87/23, AFOM.

<sup>172</sup> Eugeni D’ORS, carta a José Ortega y Gasset, Barcelona, 28-III-1914, C-38/23, AFOM.

<sup>173</sup> Pablo CAVESTANY, carta a José Ortega y Gasset, Río Negro, 31-III-1914, C-57/36a, AFOM.



España como radicado básicamente en la falta de eficacia y competencia, en donde el rigor haría posible dar con otro modelo de sociedad<sup>174</sup>.

En un sentido más restringido e íntimo hubo otras personas que se hicieron eco de la conferencia y transmitieron de una manera u otra sus felicitaciones al filósofo. Tales fueron los casos de Mariano Martín Fernández (secretario de la Asociación de la Prensa de Madrid), que asistió como público a la Comedia; Fernando Peña (amigo de Ortega) siguió atentamente el evento por las noticias que ofreció *El Imparcial*; Félix Lorenzo (editorialista de *El Imparcial*), lanzó un deseo al aire: la llegada del día decisivo para el cambio; José de Acuña (del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes) mostraba su agradecimiento al haber sido citado en el discurso; Francisco Alcántara (profesor y personalidad destacada del mundo de la alfarería) reconoció suspender sus clases con motivo de formar parte del auditorio de la Comedia; Antonio García Pérez (comandante del Ejército), exponiendo sus esfuerzos personales y profesionales en la carrera militar, afirmó no haber recibido nunca reconocimiento por parte de los jóvenes que estaban en el cuerpo, lo que le llevaba a concluir que pensaban más en la vida cómoda que en el empeño por formarse para solucionar los problemas comunes, cosa que debía corregirse con el empleo adecuado de los medios<sup>175</sup>.

Así, entonces, por otro lado, en lo que a la filosofía política de Ortega concierne, la conformidad con la Monarquía, o la República si es el caso, no suscita un problema a la hora de reformar un panorama político, o de proponer un cambio en la cultura política como analiza esta tesis doctoral. Cualquier forma de gobierno, bien sea bajo el halo del monarquismo, bien sobre el del republicanismo, depende de la naturaleza de la accidentalidad, y esto quiere decir que la forma es válida si presta su servicio a la sociedad, si se enmarca en la circunstancia política. Y, por eso, siguiendo a Suárez Cortina, como la accidentalidad de las formas de gobierno era un elemento sustancial en las propuestas políticas de Ortega y el Partido Reformista de Melquíades Álvarez, se comprende que ambos compartieran un proyecto de renovación y, sobre todo, que el filósofo madrileño quisiera adscribir su programa de acción al contexto del

<sup>174</sup> Antonio MACHADO, carta a José Ortega y Gasset, Baeza, 18-V-1914, C-25/6, AFOM.

<sup>175</sup> Mariano MARTÍN FERNÁNDEZ, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 24-III-1914, C-27/21; Fernando PEÑA, carta a José Ortega y Gasset, El Escorial, 25-III-1914, C-87/25; Félix LORENZO, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 26-III-1914, C-65/23a; José DE ACUÑA, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 27-III-1914, C-87/1; Francisco ALCÁNTARA, carta a José Ortega y Gasset, [Madrid], 27-III-1914, C-55/21a; Antonio GARCÍA PÉREZ, carta a José Ortega y Gasset, Badajoz, 25-III-1914, C-87/16. AFOM.

reformismo<sup>176</sup>. Las propias palabras de Ortega dictaminan el porqué de un rumbo mal tomado por los organismos españoles. Desde un principio los partidos del régimen habían apartado de la vida pública la savia nueva que podía haber traído un dinamismo a la política española. Y así se llegaba irremediabilmente, a juicio de Ortega, al final de todo aquello que comprendía el sistema de la Restauración: políticos, partidos, prensa, ideas. Esto es lo que denominaba “la muerte de la Restauración”<sup>177</sup>.

En esta década de los años diez, en la que la cultura política no contemplaba la reorganización de la sociedad ni la educación de asuntos públicos en la ciudadanía, Ortega ve la ocasión para el cambio en su alianza con el Partido Reformista. Ortega ya era socio de esta agrupación<sup>178</sup>, y confiaba en las aptitudes del reformismo para derrocar la Restauración, a la que creía responsable de que la nación no tuviera la oportunidad de realizarse. Dentro de este ambiente de renovación social y política que la Liga y el reformismo estaban impulsando, según Juan Velarde Fuertes, Ortega entendió la importancia de la economía en las coordenadas de la orientación cultural en España, cuya misión había asumido tras la desaparición de Francisco Giner de los Ríos. De hecho, dada la preocupación por la función de la economía, casi un año antes Ortega ya había pedido asesoramiento a Luis Olariaga, que en la primavera de 1914 se encontraba estudiando en Alemania, y que, por su dedicación a las cuestiones monetarias en relación con el tejido social, se convirtió pronto en el consejero científico-económico de Ortega en Alemania. Olariaga pertenecía a una familia que estaba muy relacionada con la actividad mercantil de Vitoria, por lo que desde muy joven estuvo en contacto con todo tipo de influencias. Esto se hará notar en su formación, hasta tal punto de estar presente en él no sólo el sentido de lo económico, sino también el interés por los problemas sociales. Como economista y por el entorno familiar en el que vivía, Olariaga empezó siendo un empleado de banca, aunque sus inquietudes intelectuales fueron las que le llevaron a tener por amigo a Maeztu. Éste fue una persona decisiva que le mostró nuevas perspectivas, como la idea de que la depresión económica no permitiría a España

---

<sup>176</sup> Manuel SUÁREZ CORTINA, *El reformismo en España*, ob. cit., p. 126.

<sup>177</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 719.

<sup>178</sup> Melquíades Álvarez escribió a Ortega en abril de 1914 pidiéndole, con motivo del nombramiento de la Junta Nacional, una cantidad de dinero inicial para financiar los gastos del partido. Melquíades ÁLVAREZ, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 15-IV-1914, C-55/34a, AFOM. Y poco más de un mes después el Partido Reformista cita al filósofo madrileño para acudir a una reunión oficial con objeto de estudiar un discurso que iba a pronunciar Álvarez, lo que indica que estaba bastante inmerso en los fines que quería alcanzar la agrupación. Convocatoria del Partido Reformista, Madrid, 22-V-1914, PB-399/2, AFOM.

ejercer influencias políticas en el mundo occidental. Este tema, que terminó angustiando a los dos, y la comprensión del efecto del Desastre del 98 hicieron también que Maeztu pusiera en contacto a Olariaga con Unamuno y Ortega<sup>179</sup>.

Ortega escribe una carta a Olariaga en abril de 1914, en ella afirma que en el escenario en que la Liga quiere proponer la transformación de la sociedad española no se puede prescindir de la economía. Disponer de argumentos económicos les permitiría dotar de rigor científico al trabajo que pretenden enfocar hacia las cuestiones específicas y detalladas. Y sobre esta base Ortega pregunta a Olariaga si puede presentarle un informe que dé cuenta de las causas que dificultan la labor regular del Banco de España. El filósofo madrileño tiene la intención de realizar una campaña contra el Banco de España para desentrañar los principios económicos que aplica en la política territorial<sup>180</sup>. Olariaga, que responde desde Berlín, envía a Ortega un amplio estudio. En líneas generales, el economista advierte de la enorme inmoralidad que rige los criterios *profesionales* del Banco de España, el cual obtiene rentas considerables en sus negocios con el Estado. Y, por otra parte, afirma que el Estado interviene en la economía del pueblo de tal forma que contribuye en la creación de monopolios de los que goza la clase gobernante. Añade que esos monopolios perjudican la economía, porque limitan la producción, y en la que hay que situar lo relacionado al transporte y la administración de los productos. Además, desvían la redistribución del cobro de las rentas por el uso de las tierras con un mal sistema de impuestos y el aprovechamiento arbitrario de los capitalistas en las industrias. En su conclusión, Olariaga refuta las tesis marxistas y propone una reforma inmensa que no se desarrolle sobre la base de pautas colectivistas<sup>181</sup>.

El programa de la Liga quedaba agregado a la doctrina del Partido Reformista, pero Ortega promulga las ideas políticas de renovación de la vida pública, que había expuesto en “Vieja y nueva política”, en varios viajes que realiza por Oviedo, Bilbao y Salamanca. Cuando da comienzo la Primera Guerra Mundial, Melquíades Álvarez considera que hay que reunirse en Asturias, lugar en el que se encontraba gran parte de

---

<sup>179</sup> Juan VELARDE FUERTES, “Luis Olariaga en su centenario”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n.º 63, 1986, pp. 284-286.

<sup>180</sup> El contenido de esta carta que Ortega envió a Olariaga también puede verse en Juan VELARDE FUERTES, “Luis Olariaga en su centenario”, ob. cit., p. 293. La fecha de la misiva es del 6 de abril de 1914.

<sup>181</sup> Luis OLARIAGA, carta a José Ortega y Gasset, Berlín, 18-IV-1914, C-37/6, AFOM.

los miembros del partido, para diseñar un plan de política concreta con el que abordar el tema de la guerra, sobre todo, en gran medida, para marcar una línea clara ante el silencio del Gobierno Dato, que no convocaba Cortes en Madrid<sup>182</sup>. Fernando de los Ríos estima que es necesario tratar además otros aspectos de la desgastada política española. Por su preocupación ideológica, ve en el socialismo reformista y el sindicalismo revolucionario de Italia una orientación hacia el socialismo estatista. Y, aunque tiene la impresión de que el capitalismo ha menguado sus fuerzas, cree que al mundo obrero hay que proporcionarle nuevos ideales con los que le fuera posible sobrevolar el escenario histórico que se estaba configurando<sup>183</sup>.

Entre medias tuvo lugar el episodio de la destitución de Unamuno de su cargo de rector de Salamanca. El motivo de alguna acción irregular con unos alumnos extranjeros no parece que fuera muy claro, como da a entender Javier Zamora. Hasta tal punto debió de ser así que Ortega, a pesar de la batalla intelectual con el bilbaíno, no dudó de mostrarse de su parte. Acompañado de Luis de Zulueta y Manuel García Morente, realizó una campaña de apoyo a Unamuno. Primero lo hizo con el artículo que publicó el 17 de septiembre de 1914 en *El País*, “La destitución de Unamuno”, y después en la conferencia que dio en Bilbao el 11 de octubre, con el título “En defensa de Unamuno”, cuyo discurso estaba inserto en la programación de actos propagandísticos del Partido Reformista<sup>184</sup>. También realizará otros actos a favor de Unamuno en Salamanca a finales de octubre, cuando sea invitado por la Sociedad de Dependientes de Comercio e Industria de Salamanca. Esto serviría, además, para que la Liga tomara contacto con la sociedad en provincias, como era su intención. Y el propio Partido Reformista, según Francisco Bernis (catedrático de Hacienda Pública), homenajeará a Ortega<sup>185</sup>.

Pero en los albores del año 1915, como relata Javier Zamora, se va haciendo patente que el mensaje de la Liga no termina de cuajar en la sociedad, ya que los medios

---

<sup>182</sup> Melquíades ÁLVAREZ, carta a José Ortega y Gasset, Gijón, 20-VIII-1914, C-55/34b, AFOM. También el secretario del partido, Luis de Zulueta, redunda en lo mismo. Luis de ZULUETA, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 25-VIII-1914, C-54/5, AFOM.

<sup>183</sup> Fernando DE LOS RÍOS, carta a José Ortega y Gasset, Granada, 9-X-1914, C-42/5, AFOM.

<sup>184</sup> Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 148-149. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “La destitución de Unamuno” (1914), I, 661-663, y “En defensa de Unamuno” (1914), VII, 388-395. Los detalles de la destitución son expuestos por Colette y Jean-Claude RABATÉ, *Miguel de Unamuno. Biografía*, Taurus, Madrid, 2009.

<sup>185</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Notas a la edición”, VII, 881-882. Cfr. Francisco BERNIS, carta a José Ortega y Gasset, Salamanca, 29-X-1914, C-56/20a, AFOM.

de comunicación preferentes que utilizaban, como las cátedras o las tribunas, tenían sus limitaciones. No eran lo mismo que disponer de una vía hecha a la medida de sus peticiones; la mayor parte de los medios estaba más interesada en la noticia capital que era la Gran Guerra. Los miembros de la Liga precisaban de un órgano periodístico con el que canalizar sus ideas de manera prolongada. Es de este modo como crean la revista *España* en enero de 1915. Ortega será el director y tendrá ocasión de publicar muchos de sus trabajos periodísticos<sup>186</sup>.

### 1.2.5. Otras vías de comunicación, cuando la Liga se desmorona

Según Pedro Cerezo, el problema que había para una óptima transmisión de las ideas estaba en que el lugar político en donde aparecían las actividades de la Liga era el Partido Reformista. Y si es cierto que éste no participaba de las formas dinásticas de la acción política, también lo es que no hacía una consumada ruptura clara con ellas. Esto fue creando una incertidumbre en torno al partido que lideraba Melquíades Álvarez, lo cual llevó al reformismo a reducir sus aspiraciones poco a poco y a que paradójicamente pareciera estar del lado del liberalismo dinástico. Ortega se vio de este modo sin un espacio donde exponer sus fórmulas políticas<sup>187</sup>.

Tal y como relata Manuel Menéndez Alzamora, la conferencia “Vieja y nueva política” ponía de relieve la vivaz aparición de la Liga de Educación Política, pero esta explosión con la que se daba a conocer una serie de proyectos de reforma de la vida pública queda sólo de modo incipiente a pesar de su repercusión. Desde el día de la conferencia quedó apuntada la posibilidad de crear un medio que divulgara las propuestas educativas para la renovación. Uno de los asistentes al discurso, Luis García Bilbao, proporcionó una gran parte del capital de la publicación dada la impresión que le produjo, y José Ruiz-Castillo puso a disposición la editorial Renacimiento. Es así como “Vieja y nueva política” se sitúa en la fundación de la revista *España*. El estilo regeneracionista de la publicación reclamaba una actitud de patriotismo para hacer frente al caciquismo y la injusticia, y para ello se basaba en dos aspectos: atender a la

---

<sup>186</sup> Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 152-153.

<sup>187</sup> Pedro CEREZO GALÁN, “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., pp. 72-74.

política del momento sin ninguna postura partidista y a la guerra mundial de la que pensaban que tras ésta se dibujaría otra Europa, y con ella otra España. La ocupación en la que se centra es de índole nacional<sup>188</sup>.

Por otra parte, desde la visión de Juan Pablo Camazón, aunque Ortega había ganado el reconocimiento de los hombres de su generación como también el de los intelectuales del 98 siendo director del diario *España*, la realidad se imponía y la evolución de la Primera Guerra Mundial fue constituyendo una opinión pública determinada. Ortega no se sentía cómodo en la dirección de la revista, ya que los problemas internos llevaron a la publicación a contar con ayuda de la propaganda aliada. Ortega apoyaba a los aliados, pero no quería hacer una mera defensa a cambio de dinero para que le marcaran la línea editorial. La financiación de los aliados causó problemas internos y alejó a Ortega cada vez más del grupo de colaboradores<sup>189</sup>. En esta línea, Ramiro de Maeztu cree firmemente que será Inglaterra la que consiga la victoria en la guerra, y reconoce que pondrá sus esfuerzos del lado del socialismo gremial antes que de España, a la que no veía dirigirse hacia un rumbo concreto. Y aunque esto significara alistarse en la causa inglesa, manifiesta no tener preferencia por las razones anglosajonas. Maeztu coincide con Ortega en que, en el fondo, la sociedad muestra una actitud pasiva ante la Gran Guerra<sup>190</sup>.

Tal y como dice Camazón, Ortega entendía la nación como primera realidad colectiva, y el que el socialismo focalizara sus fuerzas en el internacionalismo no era una idea plausible; su ideología, según Ortega, había tenido un importante fracaso en el conflicto. En esos tiempos de 1915, se hacía difícil creer en un proyecto político internacional, pero tampoco podía afirmarse que planeaba la sombra del nacionalismo. En el fondo, los intelectuales de la generación del 14 defendían los ideales aliados de la libertad, la justicia y la democracia, y en cuyo trasfondo se encontraba el entendimiento

---

<sup>188</sup> Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, “«Vieja y nueva política» y el semanario *España* en el nacimiento de la Generación del 14”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 185-187 y 192-193. En un trabajo más reciente se estudian los propios intereses culturales de Ortega a propósito de la aparición de *España*, vid. José Luis VILLACANAS BERLANGA, “Ortega en la revista *España*”, en Francisco José MARTÍN (ed.), *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*, ob. cit., pp. 147-162.

<sup>189</sup> Juan Pablo CAMAZÓN LINACERO, “La perspectiva internacional de *España* bajo la dirección de Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 8/9, 2004, p. 130.

<sup>190</sup> Ramiro DE MAEZTU, carta a José Ortega y Gasset, Londres, 21-IV-1915, C-28/17, AFOM.

internacional. Pero, si bien por un lado había un apoyo político principalmente a Inglaterra, por otro, en el plano cultural, Ortega había sido un gran asimilador de la filosofía alemana, y esto creaba una cierta tensión en las élites intelectuales y en la opinión pública<sup>191</sup>.

Sin embargo, hay que destacar la visión de José Lasaga al respecto, y es que precisamente hay que acudir a la dimensión filosófica y no a la política para ver que la crisis europea que revelaba la guerra había sido causada por el exceso de confianza en la razón. Puesto que el racionalismo inaugurado por Descartes será llevado a su máxima potencia por el idealismo alemán, cuyo dominio de la razón en Europa será la seña de identidad de la Modernidad, la razón vital o histórica orteguiana tendría el objetivo de superar la razón pura y hacer de la vida individual la realidad radical. No ser consciente de esta propuesta es lo que podría llevar a esa incompreensión de la opinión pública y buscar una solución política sin base cultural<sup>192</sup>.

Entretanto, las dudas sobre el Partido Reformista crecen en Ortega. Para éste, no es buena imagen de partido el mostrarse muy próximo a Romanones, porque cree que le están transmitiendo un mensaje erróneo a la sociedad, pues ante la guerra se ha caracterizado por la neutralidad, al tiempo que Romanones mantenía una actitud francófila. Es obvio que Ortega está pensando ya en la dimisión de la Junta Nacional del Partido Reformista, pues no ve compatible los movimientos del partido con los suyos, de los que dice que están siendo tratados con “desamor”. El filósofo madrileño no apuesta, en primer lugar, por la neutralidad si esto quiere decir un dejarse llevar de la sociedad, ni tampoco, en segundo lugar, por la decisión de no dar discursos propios del partido por la cercanía que se estaba efectuando hacia Romanones. Afirma que justo son dos aspectos a los que está prestando suma atención el grupo de Álvarez, y que va en contra de principios básicos como el de una intensa actividad de la agrupación

---

<sup>191</sup> Juan Pablo CAMAZÓN LINACERO, “La perspectiva internacional de *España* bajo la dirección de Ortega”, ob. cit., pp. 130-131. Un estudio sobre el pensamiento socialista español, contextualizado en los años de la Primera Guerra Mundial, ha sido realizado por Juan AVILÉS FARRÉ, “Los socialistas españoles ante la Gran Guerra”, *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, n.º 49, 2014, pp. 233-245.

<sup>192</sup> José LASAGA MEDINA, “Significados de Europa en el pensamiento de Ortega. Tres significados y un epílogo”, ob. cit., p. 35. Por otro lado, hay que hacer una salvedad y es que el desarrollo de esa filosofía de Ortega es muy posterior a la Gran Guerra. Algunos estudios han tratado esto desde otros planos diferentes al español. Vid. Alain GUY, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Seghers, París, 1969; Paul AUBERT, “La propagande étrangère en Espagne dans le premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle”, *Mélanges Casa de Velázquez*, n.º XXXI-3, 1998, pp. 103-176; Yves LORVELLEC y Christian PIERRE, *Ortega y Gasset. L'exigence de vérité*, Verlag, París, 2001.

reformista y el de la habilidad de actuar sin caer presa de las posibilidades del poder. Así se lo hace constar a Gumersindo de Azcárate<sup>193</sup>.

Ortega publica el 7 de mayo en *España* el artículo “Un discurso”. Ahí se hace eco de un mitin que dio Melquíades Álvarez en Granada sobre política internacional pocos días atrás, y se lamenta de que apenas dijera algo sobre la política interior<sup>194</sup>. A este respecto, Luis de Zulueta se pone en contacto con Ortega para decirle que a Álvarez no le ha molestado lo que ha escrito sobre él en el citado artículo, aunque sí cree equivocado a Ortega<sup>195</sup>. No obstante, Ortega enviaba a Álvarez su dimisión a la par que el artículo a la imprenta, los motivos aludían a las divergencias ocasionadas entre ellos tras la política exterior de que hacía gala el líder del reformismo en el mitin de Granada. Álvarez responde a la carta de la dimisión de Ortega para indicarle que, tras lo expuesto en “Un discurso”, algunos compañeros de partido verían un tanto raro su permanencia en él, pero que la discrepancia no se debía a los “principios” sino “a la táctica y a los procedimientos”, pero que a pesar de ello no pone en duda sus consideraciones morales<sup>196</sup>.

En la confrontación bélica Ortega estaba de parte de los aliados, pero lo que no quería era que España pasara a estar a disposición de los deseos particulares de Inglaterra, tal y como dio a entender Melquíades Álvarez en Granada, ni tampoco que el Partido Reformista fuera un partido que asistiera al Partido Liberal. Suárez Cortina señala que Álvarez estimaba al Partido Liberal como favorecedor del viejo espíritu de la Restauración, aunque reconocía que no era grande la distancia que mediaba entre los liberales y el grupo reformista, tan sólo que el Partido Liberal pertenecía a la vieja política y el Partido Reformista representaba a la nueva<sup>197</sup>. En “Un discurso de resignación”, Ortega insiste en ese aspecto de que el Partido Reformista, tras lo

---

<sup>193</sup> José ORTEGA Y GASSET, carta a Gumersindo de Azcárate, [s. l.], [1915], CD-A/60, AFOM. Esta carta podría situarse en la primavera de 1915, ya que los contenidos de diversos artículos en prensa por estas fechas de Ortega y Zulueta y posteriores cartas entre estos dos y Álvarez apuntan a asuntos de este cariz. Cfr. ROMANONES, “Neutralidades que matan”, *Diario Universal*, 19-VIII-1914, en Ramón VILLARES y Javier MORENO LUZÓN, *Restauración y Dictadura*, Crítica / Marcial Pons, Barcelona, 2009, pp. 690-692.

<sup>194</sup> Vid. José ORTEGA Y GASSET, “Un discurso” (1915), I, 870-873.

<sup>195</sup> Luis DE ZULUETA, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 12-V-1915, C-54/7, AFOM.

<sup>196</sup> José ORTEGA Y GASSET, carta a Melquíades Álvarez, [s. l.], 1915, PB-399/5-3; Melquíades ÁLVAREZ, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 15-V-1915, PB-399/5-1 y PB-399/5-2. AFOM. La carta que Ortega envió a Álvarez no se encuentra como documento original en el Archivo; a la que aquí se hace referencia es una copia que Álvarez incorporó a la misiva que hizo llegar a Ortega.

<sup>197</sup> Manuel SUÁREZ CORTINA, *El reformismo en España*, ob. cit., p. 107.



pronunciado por Álvarez en Granada, se abandonaba a la suerte de las decisiones que tomara Inglaterra, lo que, a su juicio, dejaba a España indefensa en la escena europea, y equivalía a dejar al pueblo en una situación de deshonor y, en consecuencia, a mermar de personalidad al partido que había nacido con las pretensiones de crear nuevos usos políticos, distintos a los del Partido Liberal y el Partido Conservador y dirigidos a la nación posible<sup>198</sup>. Ortega está apuntando con esto a la confianza primaria que ha de inspirar en la sociedad cualquier programa político, y que con ese giro en la política internacional quedaba menguada.

Con la publicación de “Más literatura resignada” el 4 de junio en *España*, Ortega persiste en la idea inicial que significaba el surgimiento del Partido Reformista, la de intervenir en la vida pública con vocación de dar servicio a la sociedad y no entrar en la política del régimen restaurador. Somete a juicio, por ello, a Luis de Zulueta por el acercamiento del reformismo al Partido Liberal, sobre todo destacando que las palabras de Zulueta habían sido que el Partido Reformista no nacía con otra misión que la de proteger al Liberal, cosa que Ortega cree que desvía todo plan originario de regeneración política española. Y avisa de que hay un cambio sustancial en la agrupación de Melquíades Álvarez, pues, cuando en el discurso inaugural del partido en el Hotel Palace había dicho que podrían colaborar con otros grupos y fuerzas políticas (se entiende que si se daban las condiciones oportunas), ahora decía que ofrecían su colaboración más sincera y entusiasta, lo que podía dar a entender que el reformismo era un partido de apoyo a otro<sup>199</sup>. Para Ortega, el Partido Reformista simbolizaba el provenir social y la herramienta con la que corregir la vida pública, y de ahí que ese respaldo al Partido Liberal no fuera visto como una forma de concluir con la política de la Restauración, sino de prolongarla.

Era evidente que las miradas hacia la política de Zulueta y Ortega no estaban dirigidas al mismo objeto, y de esto es consciente el filósofo madrileño cuando tiene la voluntad de escribirle y contarle que ya no transitan por el mismo camino y que sus modos de ver las cosas van difiriendo cada vez más. Ortega achaca esta discrepancia a que tal vez siguen estando muy pegados a los tópicos que no deberían imperar en los

---

<sup>198</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Un discurso de resignación” (1915), I, 874-876.

<sup>199</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Más literatura resignada” (1915), I, 879.

hombres de su generación, y se mantiene en la duda de no saber quién estará en el error<sup>200</sup>.

La gobernación de Eduardo Dato en la Primera Guerra Mundial mantuvo una neutralidad para España, y en este tema Ortega pensaba que en realidad se debía a la constatación de un fracaso del sistema político español, manifestada por el hecho de que España ni quería ni podía entrar en el conflicto bélico. El caso es que a finales del año 1915 Ortega renuncia a seguir en la revista *España*, es posible que no se viera muy cómodo ante la situación nacional. Desde el punto de vista de Antonio Elorza en *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, influyeron también otros fenómenos, tales como que la revista tuviera un índice de audiencia inferior al esperado. Surgirían de este modo desavenencias en el propio grupo de redacción y la negativa a la dependencia de subvenciones aliadas que entorpecieran la independencia editorial. Y estas dificultades fueron las que, según Elorza, impidieron que la revista *España* funcionara como trampolín de la Liga<sup>201</sup>. Cerezo y Suárez Cortina coinciden en que el rumbo de la Liga se frustra también porque, a pesar de que llegó a reunir un centenar de personas de acusada relevancia comprometidas con el movimiento, la magnitud y la ambición del proyecto sobrepasaba las posibilidades reales de los intelectuales<sup>202</sup>.

Luis Araquistáin pasó a ser el director de *España* por designación del propio Ortega. Como relata Juan Francisco Fuentes en “*España: olvido y vigencia de una empresa orteguiana*”, el nombramiento no era tan extraño, como venían suponiendo los comentarios previos de Ruiz Castillo (gerente de la revista), pues Ortega y Araquistáin tenían un trato personal e intelectual, con intensa correspondencia. Araquistáin, aunque era miembro del Partido Socialista, representaba el “socialismo evolucionista” en el sentido de que se situaba del lado del reformismo fabiano inglés y no de la vía revolucionaria. Esta forma de socialismo que acuñaba Araquistáin era la que, a ojos de Ortega, contribuía a la modernización de España, porque tenía entre sus funciones perfilar un movimiento obrero consistente. Según Fuentes, su cargo de director de

---

<sup>200</sup> José ORTEGA Y GASSET, carta a Luis de Zulueta, El Escorial, 24-VI-1915, CD-Z/10, AFOM. Pero, curiosamente, esta carta no llegó a su destinatario. En nota de Archivo reza que “se encontró en 1975 cerrada y con sello”.

<sup>201</sup> Antonio ELORZA, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 86-87.

<sup>202</sup> Pedro CEREZO GALÁN, “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., p. 81; Manuel SUÁREZ CORTINA, *El reformismo en España*, ob. cit., pp. 126-127.

*España* permitió a Araquistáin materializar la idea orteguiana de dar con un punto de encuentro entre las élites y las masas trabajadoras y entre el liberalismo radical y el socialismo reformista<sup>203</sup>.

Ortega seguirá disponiendo de la revista para publicar en los primeros meses del año 1916, pues, al fin y al cabo, como dice Fuentes, concebía *España* como un medio en sí mismo donde la expresión y el proyecto cívicos eran lo prioritario. Lo aprovechaba para el interés originario de impulsar en la sociedad una nueva manera de plantearse la política. Desde un primer momento, la revista había adquirido el compromiso de la modernidad y la libertad, en ámbitos como la política, la literatura o el arte, y le llevaba a creer que era posible con la europeización y, posteriormente, bajo la gestión de Araquistáin, ya que situaba al socialismo español a la vanguardia para producir el cambio histórico del que el liberalismo no era capaz<sup>204</sup>.

Pero, ante la disolución de las Cortes por parte de Romanones con el amparo del decreto del rey, se convocan elecciones para esa primavera de 1916. El filósofo madrileño, en el fondo, no se había distanciado del todo del Partido Reformista, particularidad que aprovecharon Fernando de los Ríos y Pablo de Azcárate para proponerle que concurriera a elecciones por el distrito de Albuñol en Granada.

Ríos escribe a Ortega para ponerle en antecedentes de la situación en Albuñol. Le asegura que el escenario es el propicio para obtener la representación del distrito, tan sólo cree necesario dar algún mitin previo a los comicios, ya que Santiago Alba (que en esos momentos estaba al cargo de la cartera de Gobernación) querría mover pieza para “intimidar” y dar la sensación de que la actuación de Ortega por el Partido Reformista no tendría atisbos de salir adelante. Para Ríos, la popularidad de Ortega estaba en una alta estima por el pueblo de Granada, y esto lo estimaba significativo, porque llevaría a Alba a no disputar por el distrito al comprobar que habría un fuerte respaldo en favor de Ortega. Insiste en que el nombre de Ortega gozaba de mucho prestigio entre los

---

<sup>203</sup> Juan Francisco FUENTES, “*España*: olvido y vigencia de una empresa orteguiana”, *Revista de Occidente*, n.º 192, 1997, pp. 27-28. La correspondencia que Araquistáin envía a Ortega está publicada en Margarita MÁRQUEZ PADORNO y Juan Francisco FUENTES (eds.), “Cartas inéditas de Araquistáin a Ortega (1910-1932)”, *Revista de Occidente*, n.º 156, 1994, pp. 155-180.

<sup>204</sup> Juan Francisco FUENTES, “*España*: olvido y vigencia de una empresa orteguiana”, ob. cit., pp. 36-37.

habitantes de la zona y que podría contar con algunos seguidores que se adherían a la causa de trabajar en apoyo de su candidatura<sup>205</sup>.

Pablo de Azcárate, en carta a Ortega, trata de dar indicaciones muy precisas de cuál es la situación política del distrito de Albuñol. Se declara de antemano un inexperto en estudios de política electoral, pero, acompañado de Ramón Pérez de Rodas, realiza un breve trabajo de campo para extraer datos en relación con las intenciones de voto. Se percata de que los habitantes de Albuñol están en manos de Natalio Rivas (que fue secretario y hombre cercano a Segismundo Moret), porque los tiene exentos “del pago de toda contribución”, y que al final han asumido de forma natural que ésa es la manera de proceder ante cualquier acto de la vida pública. Azcárate profundiza en dar a Ortega pautas de actuación que podrían garantizarle el éxito. Obviamente, afirma que la campaña tiene que realizarla Ortega en persona porque es así como se lanzaría el mensaje a la gente de que se trata de un asunto atendido con seriedad y haría crecer la confianza. Y luego dice que la campaña no tendría que centrarse únicamente en la propaganda electoral, sino en explicar ampliamente la situación en que se encuentra el país. Para Azcárate, informar de esto a conciencia desestabilizaría a Rivas y los suyos, y como efecto se evaporaría la idea en el distrito de que el régimen rivista es lo conveniente. Este impacto es lo que podría provocar un cambio de actitud en la masa social, e, incluso, atraer la atención de grupos rebeldes al cacique que están constituidos como mauristas o ciervistas, pero que Azcárate los considera como gente a la que hay que tener en cuenta porque se encontraban en muchos pueblos de España<sup>206</sup>.

Por otra carta posterior de Pablo de Azcárate a Ortega, se conoce la existencia de una respuesta de éste a la carta enviada por aquél el 22 de enero. Parece ser que a Ortega no le quedó claro el ambiente social y político que se respiraba en Albuñol, pero Azcárate le detalla que no hay “entusiasmo” ni “adhesión” a Rivas y que, aunque el descontento es generalizado en el distrito, el miedo impide que haya un movimiento de protesta. Azcárate persevera en la idea de que la realización de una campaña en el lugar le ocasionaría dudas a Rivas al ver que la situación podría decantarse hacia Ortega. Y, por eso, vuelve a decirle que para la campaña necesariamente tiene que estar presente en

---

<sup>205</sup> Fernando DE LOS RÍOS, carta a José Ortega y Gasset, [Granada], 14-I-1916, C-42/10; carta a José Ortega y Gasset, [Granada], 19-I-1916, C-42/11; y carta a José Ortega y Gasset, [Granada], 24-I-1916, C-42/13. AFOM.

<sup>206</sup> Pablo DE AZCÁRATE, carta a José Ortega y Gasset, Granada, 22-I-1916, C-42/12, AFOM.

el distrito, pues cree que es la única fórmula para hacer desaparecer la desconfianza de la gente<sup>207</sup>. Ciertamente, la confianza era uno de los elementos rectores en toda propuesta política que habían gestado desde el principio los miembros de la Liga de Educación Política y del Partido Reformista, la consideraban necesaria para el cambio de actitud en la cultura política española, y sobre la que basaban todos sus actos o movimientos.

Así es como Fernando de los Ríos sugiere a Ortega que, de querer hacerse con el distrito de Albuñol, había que empezar a trabajar cuanto antes. Con la ventaja del tiempo, habría posibilidades de ganar ese territorio, pues creía que podía ser de quien se lo trabajara por caracterizarse por la excepcionalidad de estar en un “estado de ilegalidades”, de los muy pocos que había en España. Y, por este motivo, Ríos reiterará a Ortega que haga acto de presencia, pues veía difícil que la situación volviera a repetirse de una forma tan favorecedora para ellos. De hecho, mantenía que la oposición de Santiago Alba no era clara, y en el último momento podría ser diputado por Albuñol otra persona distinta<sup>208</sup>.

A pesar de todo este momento tan crucial lleno de posibilidades, Ortega no se presenta a los comicios de Albuñol ni hizo la propaganda electoral. Ahora ya quedaba finalizada su relación con el Partido Reformista, aunque quizás en los meses anteriores Ortega tanteó y nunca tuvo una firme intención de acudir para ganar la representación del distrito granadino. En su carta a Ortega del 19 de enero de 1916, Fernando de los Ríos ya tenía esa sensación. Después de comentarle algunos asuntos referidos al plan político que podrían hacer, finaliza confesando que no lo ve con la decisión que se requiere para alcanzar el objetivo que se estaban proponiendo<sup>209</sup>. Esto también puede ser un indicio clave en el fracaso de la Liga. A pesar de que, precisamente, la Liga y el partido al que se adscriben algunos de sus miembros, el Partido Reformista, tratan de presentarse como hombres capaces de renovar la política española, no sólo con sus nuevas ideas educativas, científicas y de civismo regenerador, sino también infundiendo lo que más importante es para el pueblo y de lo que ellos eran conscientes, la confianza social, sin embargo, cometen el traspie de no comprometerse a llegar al último rincón de

<sup>207</sup> Pablo DE AZCÁRATE, carta a José Ortega y Gasset, Granada, 30-I-1916, C-55 bis/7a, AFOM.

<sup>208</sup> Fernando DE LOS RÍOS, carta a José Ortega y Gasset, Granada, 3-II-1916, C-42/14; y carta a José Ortega y Gasset, Granada, 29-II-1916, C-42/15. AFOM.

<sup>209</sup> Fernando DE LOS RÍOS, carta a José Ortega y Gasset, [Granada], 19-I-1916, C-42/11, AFOM.

España (como era el propósito de la Liga). No ganar la representación de un distrito de los pocos que no tenía un dominio caciquil (como aseguraba Fernando de los Ríos en su carta del 3 de febrero de 1916, aunque, en el fondo, estaba controlado por Natalio Rivas<sup>210</sup>) y dar si acaso la apariencia de actuar como los partidos del régimen, con el anuncio de que un representante, o posible representante, se personaría en algún lugar aunque después no asistiera, probaba, entonces, que los partidos políticos, una vez constituidos, vivían de espaldas a su pueblo. El propio Ríos advierte a Ortega en la mencionada carta del 19 de enero de que acudir al distrito de Albuñol para conseguir el escaño “es absolutamente indispensable ya, una vez lanzado su nombre en el distrito”.

En efecto, aquí se cerraba un ciclo de política activa en Ortega, aunque por política activa también habría que entender la participación en la vida pública que puede hacerse desde otros ámbitos y no sólo desde un partido político. Y, en este caso, Ortega seguirá analizando la realidad socio-política para proponer otra actitud de cultura política. No obstante, habrá otra ocasión en la que Ortega vuelva a la actividad política, será en tiempos de la II.<sup>a</sup> República con la Agrupación al Servicio de la República.

#### **1.2.6. Hacia el desencanto social y político**

A pesar, entonces, de que no será hasta el periodo republicano cuando Ortega vuelva a saltar a lo que se llama política activa, seguirá promoviendo la práctica de una conciencia cívica y una educación política a causa de la inquietud por formar una nueva actitud ante la realidad socio-política, tales serán los casos de empresas culturales como, por ejemplo, la serie de ocho volúmenes de *El Espectador*, la colaboración en el diario *El Sol* o la dirección de *Revista de Occidente*, creada esta última pocos meses antes de la Dictadura de 1923. De *El Espectador* y *Revista de Occidente* Ortega dice que son proyectos de espaldas a la política, sin embargo, en ambos hay mucho contenido de teoría de la cultura política.

---

<sup>210</sup> María Antonia PEÑA GUERRERO y María SIERRA, “Andalucía”, en José VARELA ORTEGA (dir.), *El poder de la influencia: Geografía del caciquismo en España (1875-1923)*, Marcial Pons / Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001, p. 33.

Pero la decepción de unas mejores perspectivas históricas se extendió rápidamente a partir de la segunda mitad de la década de los diez. La confianza en el rey de muchos de los intelectuales como de algunos sectores de la sociedad fue decreciendo cada vez más. Aunque Ortega y otras personalidades no tenían grandes convicciones monárquicas y pensaban que era dudoso que la nueva política reparara ya los excesos de la vieja, ni apostaban por programas republicanos, porque les parecían regirse por los mismos patrones que por los de la política al uso, aun así esperaban que el monarca aprovechara la brecha abierta por la crisis del turnismo para lanzar la nueva política que ellos aspiraban a asentar. La experiencia monárquica que pretendían aprovechar perdió fuerza a medida que se constataba la indolencia del rey por la regeneración de España. Además, una cierta distancia de los intelectuales crecía cuanto mayor era el acercamiento del Partido Reformista al Partido Liberal. El reformismo atenuaba la intensidad de sus propuestas renovadoras de forma incomprensible para los intelectuales de la nueva generación, que veían en el final de la Primera Guerra Mundial la implantación de una cultura democrática como resultado de la asociación de los países aliados con ideas como libertad y democracia. El pensamiento de que hombres instruidos (profesores, médicos, artistas, industriales...), cuya fe política estaba basada en la justicia social, la competencia o la modernidad, podía instaurar un liberalismo reputado seguía latente. Tras el final de la Gran Guerra, España no debía quedar inmóvil en el contexto de una Europa en continua transformación. Un Partido Conservador y un Partido Liberal manchados por la corruptela representaban la vieja política, y más todavía transcurridos varios años de ejercicio de la misma política. La intelectualidad que reflexionaba sobre esta situación quería poner a la sociedad en la escena de la modernidad y los países civilizados. Si en 1913 los hombres de la nueva generación trataban de dar por agotada la política restauradora sustituyéndola por una nueva, el enfoque novedoso de 1918 será la organización de un régimen democrático en el que el poder se ejerza de abajo arriba, y así lo canalizarán sin tintes personales Araquistáin y Ortega a través de los medios de expresión de *España* y *El Sol*<sup>211</sup>.

En palabras de Javier Lalcona, Ortega había visto en la crisis política de 1917 una ocasión para rectificar la dirección de la historia de España tras el movimiento de las Juntas de defensa militares y civiles, con el que daba la sensación de que se despertaba

---

<sup>211</sup> Santos JULIÁ, “Los intelectuales y el rey”, en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Alfonso XIII. Un político en el trono*, Marcial Pons, Madrid, 2003, pp. 313-317.

una sensibilidad política. Aquellas ideas de educación y regeneración de “Vieja y nueva política” que habían sido abandonadas cobraban fuerza de nuevo desde el plano de la opinión pública. Las Juntas de defensa, así como los grupos que surgían aprovechándose de la coyuntura militar, eran interpretadas por Ortega como la oportunidad con la que se encontraba España para salir del letargo histórico y elevar su nivel en el entorno europeo. Ortega y los hombres de su generación creían acudir a la España que se tornaba con aires europeos. La sociedad española se acogía, pues, en términos de cultura política, a una renovación ética y moral, facilitadora de nuevas virtudes cívicas que perfeccionarían el tejido social y el hecho político<sup>212</sup>.

Como relata Javier Zamora, el 1 de junio de 1917 fue la fecha en que algunos oficiales del Ejército dieron a conocer un manifiesto firmado por las Juntas de defensa del Arma de Infantería. Si bien el contenido del manifiesto giraba, entre otras cosas, en torno a la protesta por la subida de la inflación que estaba trayendo la guerra, cuyos efectos se estaban notando en el cuerpo de la oficialidad, para Ortega había además una reivindicación de trasfondo, como la de regenerar y modernizar la vida pública. Por un lado, la petición de las Juntas ponía de manifiesto un rédito corporativista, pero, por otro, sugería indicios de los que habrá unas consecuencias negativas pocos años después, el comienzo de la Dictadura en septiembre de 1923. En el fondo, la guerra estaba exhibiendo que los regímenes liberales no tenían mucha capacidad para su renovación. Aunque las propuestas reformadoras y de conciliación estaban de actualidad, el hecho de la guerra marcaba un camino hacia el autoritarismo.

Tras la aprobación de la proclama de las Juntas por parte del capitán general de Barcelona, que originó la dimisión de García Prieto, el nuevo gobierno de Dato se hizo eco de la solicitud militar. Con esta situación política insólita, Ortega cree que es el momento de la reforma constitucional, ya que el pronunciamiento era, al fin y al cabo, un reflejo del malestar que había ocasionado la política restauradora en la sociedad. Veía en las Juntas un principio de revoluciones, y de ahí que insistiera en establecer una solidez soberana cuya garantía podía venir de la mano de la convocatoria de Cortes Generales. Un gobierno militar o un gobierno como los que había habido hasta entonces

---

<sup>212</sup> Javier LALCONA, *El idealismo político de Ortega y Gasset. Un análisis sintético de la evolución de su filosofía política*, Edicusa, Madrid, 1974, pp. 97-98.



carecían, pues, de legitimidad. Ortega pretendía así que el Ejército reflexionara sobre lo que estaba aconteciendo y se aproximara a sus planteamientos políticos<sup>213</sup>.

En “Bajo el arco en ruina”, Ortega piensa que el suceso de las Juntas había permitido observar cómo se rompía la legalidad en España y dejaba sin efecto la Constitución. Es por esto por lo que el filósofo madrileño habla de una reforma constitucional, porque lo surgido con un carácter autoritario no podía tener cabida en una Constitución. Además, la reforma constitucional facilitaría otras vías que también tenían que atenderse, como las reformas autonómicas y sociales y la democratización. Y es de este modo como Ortega se refiere a las Cortes constituyentes como símbolo de retorno al espacio de la ley, que, sobre todo, conllevaba comprender que el Ejército tenía acotada su labor a la defensa nacional, pero no a la toma de decisiones políticas que llevaran a la quiebra institucional y social de un país<sup>214</sup>.

En el fondo, siguiendo a Lalcona, las Juntas podían verse como una posibilidad para que la clase política se abriera a que formaran parte de ella hombres que consideraran un deber el servicio público. Podía ser la manera de dar vitalidad a la dimensión política local, que permitiera a los españoles convertirse en ciudadanos interesados por la participación en política. La actividad de las instituciones no estaba en relación con el aumento de interés político manifestado en los acontecimientos de 1917. Funcionaban por inercia, pues los *profesionales* de la política daban cada vez más clara muestra de su falta de *profesionalidad* por no dirigir completamente su tarea pública a las necesidades de la sociedad. La nueva política había de atender la realidad del hombre medio con el desarrollo de un programa de ampliación en los aspectos económicos y sociales. Esa nueva política tenía que dotarse de condiciones científicas y técnicas que transformaran la estructura institucional del país. Es cierto que una política de este cariz puede hacer caer en un absurdo la propuesta orteguiana, ya que lleva a pensar que Ortega propone la actividad de una política en la que no tengan lugar los propios políticos, sin embargo, su línea argumentativa en verdad sigue el hilo de lo

---

<sup>213</sup> Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 172-173.

<sup>214</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Bajo el arco en ruina” (1917), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 754.

expuesto en el horizonte del cambio de perspectiva que quedaba manifiesta con la Liga de Educación Política<sup>215</sup>.

Siguiendo a Javier Zamora, el Gobierno de concentración nacional de Maura en 1918 no era visto por Ortega con grandes esperanzas, ya que no parecía tener la voluntad de sentenciar a los huelguistas de agosto 1917, aunque sí, en cambio, de tramitar algunas de las reformas militares que deseaban las Juntas. Y, a pesar de que en junio de 1918 Ortega llegó a considerar que el Gobierno de Maura era el menos malo de todos los que podían existir, se terminó decepcionando de cualquier posibilidad de cambio político por parte de un gobierno maurista. La Ley de Censura que fue aprobada en julio contribuyó decisivamente en el criterio de Ortega sobre la política de Maura, hasta el punto de que un mes después ya lo veía un mecanismo tullido que sólo podría marcar una transición política a un futuro mejor todavía por conocer. La política oficial no daba indicios de regeneración, incluso la prensa acusaba debilidad para formar una opinión pública por haberse dedicado a favorecer las campañas de los jefes de grupos. La política vital estaba cada vez más distanciada de esa política gubernamental, pues la vida socio-política de las propias regiones comenzaba a crecer. Muchas de las grandes empresas concentraban capital y los obreros se estaban agrupando en sindicatos con mayor fuerza. A finales de agosto de 1918, Ortega creía que ya era el momento para finiquitar la política del turno y dar paso a unas nuevas instituciones, pensaba que era la hora de que la nación española recogiera la responsabilidad del transcurrir histórico. La salida de Alba del Gobierno en el mes de octubre encarnaba, para Ortega, el fin de una era política que caía ahora en un abatimiento irrecuperable. El filósofo madrileño pensaba de esta manera en un nuevo Estado. Descentralización y políticas sociales dirigidas a las insuficiencias que padecía la clase obrera serían algunas de sus proposiciones. Tanto a los republicanos como al Partido Liberal y el Partido Conservador no los veía como unos grupos políticos preparados para resolver los obstáculos del día a día que una sociedad encuentra a lo largo de su vida histórica. Y a los regionalistas y socialistas alejados de todo tipo de radicalismo les lanza desde *El Sol* una propuesta de actuación conjunta para formar gobierno<sup>216</sup>.

---

<sup>215</sup> Javier LALCONA, *El idealismo político de Ortega y Gasset. Un análisis sintético de la evolución de su filosofía política*, ob. cit., pp. 99-101.

<sup>216</sup> Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 187-189.

Los últimos años de la década de los diez son de análisis exhaustivo por parte de Ortega sobre las adecuadas políticas sociales y el papel que debe jugar el Estado en todo ello. Y en agosto de 1920, en “Todo es posible en España”, escribe que se ha desmigajado el país con las soluciones políticas que se han ido tomando. Esto es lo que ha ido desarticulando la “cohesión radical” que significa un pueblo. La política de la disgregación había calado en cada individuo hasta el punto de insensibilizarlo con respecto al todo social al que pertenece, y dio luz verde a acontecimientos que no tenían que formar parte de los planes de un pueblo. De ser ésta la política habitual, Ortega creía que se darían situaciones como las ocurridas, e incluso un tanto extremas, como la de que el Ejército se tomara la justicia por su cuenta y las Juntas de defensa se hicieran cargo del poder público. Una vez que tiene lugar esto es cuando se producen los sustos y se descubre lo adormecida que está la sociedad. Y ésta es la actitud que, para Ortega, había que moldear. Cincelar una sociedad que ante el hecho político se comporte con responsabilidad y sensibilidad sería una manera de prevenir algunos hábitos asentados en las tutelas de las administraciones. Y, con motivo de la orden que firma Dato para amparar una prensa que restringiera la libertad de otras, Ortega señala que ésa es la forma de dar el poder del Estado a unos pocos, cuando, precisamente, lo que había que entender era que el poder del Estado tiene su fundamento en ser el poder de todos<sup>217</sup>.

Pasado un tiempo desde la sublevación juntista, Ortega se pregunta, en unas notas de trabajo, si los militares están capacitados para hacer política, pues no quedaba claro que la agitación que habían promovido hubiera aportado una visión de nacionalización de la política. La toma del poder de un ejército da lugar a otras actitudes sobre el ejercicio político, con unas consecuencias, unas nuevas obligaciones. Una cosa había sido incuestionable para Ortega: la Monarquía no estaba nacionalizada, porque su participación política no se encaminó nunca hacia su propia nacionalización, esto es, a disponerse como una institución de servicio a la nación. El concepto que tenía finalmente Ortega sobre las Juntas era que suponían un problema, porque generaban “una situación insustentable de legalidad y peligros”. Y esto llevaba implícito de suyo una similitud con la vieja política: la creación de problemas y en qué medida puede ser el Ejército una solución cuando también es definido por su incompetencia<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Todo es posible en España” (1920), III, 357-358.

<sup>218</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Parece corresponder a Vieja y Nueva Política”, notas 1 y 9, en caja 10, carpeta 3, carpetilla 4, [s. f.], AFOM. En nota de Archivo reza “Título

Esta caracterización de la vida política que Ortega ve como reflejo de la *enfermedad* de la sociedad, en tanto que incapaz de poner en marcha su vitalidad histórica, es el signo indicativo de la filosofía política que irá adoptando el filósofo madrileño. Según Pedro Carlos González Cuevas, la concepción orteguiana de la dimensión socio-política en los albores de los años veinte se dota de un “conservadurismo intelectual”, así lo harían constar algunos de sus planteamientos en *España invertebrada* y *El tema de nuestro tiempo*. En estas obras vastamente significativas (si bien para el caso de *España invertebrada* algunos autores mantienen que la interpretación de Ortega sobre la historia de España es bastante particular), Ortega trata de exponer la relevancia de la condición cíclica de la historia de ascenso y ocaso del papel de las élites o el aristocratismo social, así como el racionalismo exagerado que proviene de la idea revolucionaria cuando se deserta de elementos esenciales de la vida. He aquí, siguiendo a González Cuevas, que en los momentos cumbre de la acción de las élites se consigue una nación como proyecto colectivo. Y el Estado habría que disponerlo como un mecanismo dirigido a la integración de partes que están separadas hasta dar con unidades de mayor amplitud. Castilla representó este saber hacer de formación de la nación hasta finales del siglo XVI. Fue entonces a partir de esta fecha cuando el proceso vital se invirtió, cuando la Monarquía y la Iglesia atendieron más a intereses propios que a los de la nación. Una sucesión de hechos se desencadenaron, como el particularismo de las regiones, apegándose a las ideas de nacionalismo, y de las clases sociales como las militares, industriales, campesinas, intelectuales, etc., aislándose en sí mismas. Esto, unido a la reticencia del pueblo a los mejores, llevó a la sociedad española a no querer ser guiada por una minoría<sup>219</sup>.

Entretanto, por otra parte, la actuación del rey en política fue constante durante su regencia. Sobre todo, su intervención en la dinámica del turno y de las funciones de gobierno era cada vez más palpable a medida que transcurrían los años diez. Ortega lo sentía como un ahogo de la vida parlamentaria, como un arbitraje pesado que no había

---

aportado por Soledad [Ortega]” para la carpetilla. Aunque el título hace mención a la conferencia “Vieja y nueva política” de 1914, por las alusiones a las Juntas de defensa en varias de las notas, todo indica que fueron redactadas pocos años después, tal vez en las postrimerías de la Primera Guerra Mundial por las preocupaciones expresadas sobre la reconducción de la política española, la gobernanza o el parlamentarismo.

<sup>219</sup> Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, “Ortega y Gasset: conservadurismo y heterodoxia”, *Empresas Políticas*, n.º 8, 2007, pp. 63-65.

hecho más que interrumpir y desviar su actividad normal. La corona estuvo haciendo y deshaciendo funciones del parlamento conforme a su necesidad personal, lo que provocó la desestructuración de la actividad política de la cámara baja. Para Ortega, esto suponía una moderación desacertada, propia de árbitros miopes que con su práctica anulan la libertad que el parlamento requiere para la toma de decisiones indispensables en el impulso de transformaciones del país<sup>220</sup>.

La ocupación habitual del rey consistía, siguiendo a Javier Moreno Luzón, en que representaba un lugar de honor dentro del orden constitucional. Pero su continua participación en política hizo que la desaprobación por parte de los intelectuales liberales fuera mayor, pues todo ello estaba inserto en un escenario de gran inestabilidad parlamentaria y estatal, de división de grupos políticos y de oposición del Ejército. Alfonso XIII arriesgó su baza en exceso con su aprobación del golpe de Estado de Primo de Rivera, esto llevó a emparentarlo con la Dictadura y desencadenó una serie de críticas unificadas que se desmarcaron drásticamente de la Monarquía<sup>221</sup>.

### **1.2.7. El Directorio primorriverista: muerte anunciada de la Restauración**

Una vez comenzado el periodo dictatorial de Primo de Rivera, Ortega analiza la evolución de la situación de la institución monárquica. Se pregunta, en “Política de estos días.— La oscuridad de lo claro” (texto que quedó inédito posiblemente por la censura de la Dictadura), cómo es posible que, si el golpe de Estado se postulaba como resolución de la vieja política por ser entendida tan dañina, los españoles la hayan soportado. Parecía ser que los españoles habían asimilado el carácter perverso de la política, en cuyos profesionales del oficio era natural ser “dueños de la gobernación” y cometer algunos desórdenes en las arcas del Estado y en la vida social. Y ahora el Golpe quería remediar esa situación que no habían sabido resolver los españoles con su permisividad de la vieja política, aunque, para Ortega, estaba empleando en el pueblo los mismos mecanismos que los que quería redimir. Esto significaba que, con motivo de

<sup>220</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Ideas políticas: ejercicio normal del Parlamento” (1922), III, 391.

<sup>221</sup> Javier MORENO LUZÓN, “El rey de papel. Textos y debates sobre Alfonso XIII”, en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Alfonso XIII. Un político en el trono*, ob. cit., pp. 26-27.

liberarlo de la antigua política, mantenía la misma que trataba sustituir, lo que suponía obstruir la regeneración política y forjar una nueva nación<sup>222</sup>.

Siguiendo a Béatrice Fonck, el régimen primorriverista era, para Ortega, el agotamiento de la política de la Restauración, ya que había sido incapaz de una transformación de la sociedad española durante sus cincuenta años de vida. Ortega señalaba un paralelismo entre los inicios de los dos regímenes: la Restauración y la Dictadura iniciaban su andadura tras el pronunciamiento del general Pavía y la confirmación del general Martínez Campos, y el golpe militar de Primo de Rivera, respectivamente, en condiciones similares de supresión de prensa<sup>223</sup>. Según la visión de Ortega, la intención del Directorio de acabar con la política de la Restauración era un ideal que podía aceptarse sin reparos, al fin y al cabo ésta era la crítica política que había venido profesando desde principios del siglo XX, sobre todo, desde la exposición de su programa de la Liga de Educación Política de 1913. Pero le inquietaban los efectos prácticos de la toma del poder público por parte de Primo de Rivera, pues más que usarlo para beneficio del pueblo se adueñaba de él para beneficio propio. El dictador se valió del planteamiento de que la opinión pública convenía en que la mayor parte de los problemas residía en el mal trabajo de los políticos, y quitados éstos de en medio, el orden se implantaría. Y así estaba procediendo en consecuencia el Directorio, sólo que su política de aniquilamiento de la vieja política al final obstaculizaba la normalidad en la vida pública y privada, causaba desorden en las funciones del Estado y favorecía a los desaprensivos el control político restringido<sup>224</sup>.

En todo caso, tal y como dice Béatrice Fonck, artículos inéditos como “Política de estos días.— La oscuridad de lo claro” y “[Mi artículo «Sobre la vieja política»...]”, dan muestra de que Ortega no tuvo una firme simpatía por el régimen dictatorial de Primo de Rivera. El problema añadido es que está publicando en *El Sol*, cuya ideología no

---

<sup>222</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Política de estos días.— La oscuridad de lo claro” (1923), VII, 804-805.

<sup>223</sup> Béatrice FONCK, “Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las *Obras completas*”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 20, 2010, pp. 10-12. Fonck especifica además que los textos inéditos publicados en ese tomo VII dan cuenta de las dificultades que encontraba el pensamiento político de Ortega tanto por la censura propia del régimen dictatorial como por la censura interna del diario *El Sol*, ya que la línea editorial no coincidía con la opinión del filósofo. Ello indica el estado de constreñimiento en el que hubo de encontrarse la divulgación de algunas ideas políticas de Ortega.

<sup>224</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la vieja política” (1923), III, 550.

puede exponerla con la suficiente libertad debido a la situación económica y política. Al mismo tiempo, el periódico se ve obligado a cumplir con las pautas que señala la Papelera Española a partir del Golpe de septiembre de 1923 y tiene que secundar el régimen para evitar represalias de la Papelera, entidad de la que es portavoz. Por otra parte, Ortega llevaba desde 1920 sin redactar los editoriales, pero era defensor de *El Sol* y su articulista de mayor envergadura, lo que le hacía vincularse a la trayectoria del diario. Las dificultades financieras por las que pasa al comienzo de la Dictadura colocan las crónicas de Ortega bajo la lupa de la Papelera, ya que la empresa del papel quería que la línea editorial de *El Sol* se ajustara al modelo del régimen. Ortega marca una distancia con respecto al discurso oficial, de tal forma que también elude ser visto por otros intelectuales, como Manuel Azaña, como seguidor del gobierno primorriverista<sup>225</sup>.

En contraposición con lo afirmado por Fonck, algunos estudiosos de la historia y la intelectualidad españolas contemporáneas hablan de concomitancia de Ortega con la Dictadura de Primo de Rivera. Por ejemplo, Javier Moreno Luzón sostiene que Ortega acogió bien el pronunciamiento militar en un primer momento<sup>226</sup>, Pedro Carlos González Cuevas que tal pronunciamiento lo recibió Ortega favorablemente<sup>227</sup> y Santos Juliá que mantuvo una postura complaciente<sup>228</sup>. Pero lo más probable es que, como se ha dicho arriba, el ideal de Ortega trataba de terminar con la denominada vieja política conforme a la línea argumentativa que venía defendiendo su pensamiento político desde largo, y, a este respecto, aquello que se condujera hacia este camino podía ser bienvenido, según la lógica de su programa de renovación política. Sin embargo, teniendo en cuenta algunos de sus textos inéditos, como los que destaca Béatrice Fonck, es manifiesto el carácter beligerante y llamativamente irónico del filósofo madrileño para con el Directorio septembrino. Y, por eso, ver en Ortega una conducta proclive al régimen de Primo de Rivera, aprovechando que la reformulación de su teoría política se provee de tintes conservadores, es un poco exagerado, máxime cuando los citados textos

---

<sup>225</sup> Béatrice FONCK, "Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las *Obras completas*", ob. cit., p. 17.

<sup>226</sup> Javier MORENO LUZÓN, "El rey de papel. Textos y debates sobre Alfonso XIII", ob. cit., p. 27.

<sup>227</sup> Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Conservadurismo heterodoxo. Tres vías ante las derechas españolas: Maurice Barrès, José Ortega y Gasset y Gonzalo Fernández de la Mora*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, p. 87.

<sup>228</sup> Santos JULIÁ, "Los intelectuales y el rey", ob. cit., p. 324.

inéditos parecen ser redactados (y censurados) en ese mismo otoño de 1923, esto es, *en caliente*, cuando más cerca se está de decir lo que se siente<sup>229</sup>.

Si se atiende a la propia expresión de Ortega, se encuentran, entonces, afirmaciones como que el Directorio primorriverista no tiene justificado su trabajo en oposición a la vieja política, pues durante mucho más tiempo y con mayor intensidad los hombres de la generación del 14 se habían batido contra los políticos del régimen borbónico. Ortega sabe que este argumento puede tener la doble vara de medir de que no estaría aprobando, entonces, la política de Primo y sí la del régimen concluido. Pero el razonamiento que emplea no es titubeante, ya que mantiene que el anterior régimen ha sido infame y esto no quiere decir que disculpe al que le sustituye<sup>230</sup>. La vieja política no estaba referida únicamente a las administraciones y su funcionamiento, para Ortega, había constituido ya un organismo. El fraude en las elecciones no revelaba por sí solo más que un sistema político que muchas veces se definía por la trampa. Y Ortega ve aquí un problema mayor de cultura política, el de una sociedad que carece de convicciones civiles y no se conmueve por nada<sup>231</sup>. En este sentido, no creía conveniente seguir adulando esa actitud del pueblo, pues igual que había permanecido desinteresado por los asuntos públicos en un régimen, así también en otro. Ésta sería la prioridad orteguiana, la de producir en los españoles un cambio de actitud ante la política, sensibilizarlos por lo político y establecer gobiernos democráticos. De esta forma, desde la óptica política de Ortega, no hubiera tenido lugar la vieja política ni tampoco una dictadura de militares.

---

<sup>229</sup> El dato informativo de las posibles fechas de redacción de los artículos inéditos mencionados está recogido en José ORTEGA Y GASSET, “Notas a la edición”, VII, 904-906, donde se lanza la hipótesis de que pueden corresponder a finales de octubre de 1923 el texto de “Política de estos días.— La oscuridad de lo claro” y finales de noviembre del mismo año el de “[Mi artículo «Sobre la vieja política»...]”. Para el primer artículo se alude a las propias palabras de Ortega para situarlo en el tiempo (“el Directorio militar lleva mes y pico en el ejercicio de un poder ilimitado”). Para el otro, se tiene en cuenta que Ortega dice en él que su artículo “Sobre la vieja política”, del 27 de noviembre de 1923, es el segundo de una serie que verá la luz si no hay trabas para ello (“[l]os restantes seguirán, si el Poder público lo permite”). En efecto, de no haber sido reprobados estos textos, habría sido conocida más claramente la opinión que el filósofo madrileño tenía de la Dictadura de Primo de Rivera desde casi el principio de la misma. Hay que añadir, además, que “[Mi artículo «Sobre la vieja política»...]” es una versión depurada de “[Los generales septembristas]”, manuscrito B-106/4 conservado inédito en el Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, en coincidencia con aquél en su mayor parte, y que no está publicado. Pero, ciertamente, muchos de los trabajos de algunos autores han sido redactados previamente al año de publicación del primer tomo de textos inéditos (tomo VII, 2007) de la actual edición de *Obras completas* de Ortega, y de ahí, posiblemente, esa percepción sobre la deferencia del Directorio.

<sup>230</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Política de estos días.— La oscuridad de lo claro” (1923), VII, 805.

<sup>231</sup> José ORTEGA Y GASSET, “[Mi artículo «Sobre la vieja política»...]” (1923), VII, 810.



A pesar de lo elocuente de los textos inéditos referidos, el artículo “Sobre la vieja política”, citado arriba, y que sí fue publicado por *El Sol*, ya da un toque de atención sobre la coyuntura militar. El texto, como ocurre con gran número de otros escritos políticos de Ortega, tiene repercusión en otros sectores de la prensa. La crónica de Alberto Marín Alcalde recoge una propuesta elemental en la filosofía política orteguiana, y es la de no ir en contra de la ciudadanía y de ahí formar la opinión pública antes que emprender cualquier acción de gobierno, porque educando una opinión pública se alcanzaría una conciencia cívica tan necesaria para la participación política. Marín subraya, por eso, que Ortega pide al Directorio un criterio aristocrático, una concesión para que las minorías eduquen al pueblo, el modo en que, según el filósofo madrileño, puede purgarse la corrupción a la que había llegado el tejido social. El articulista coincide con Ortega en que la política desempeñada en España en los últimos cincuenta años es fiel reflejo de la sociedad. Y si la sociedad no estaba en posesión de una opinión pública crítica, no podía sorprender la política que se estaba haciendo y a la que Ortega somete a juicio<sup>232</sup>.

Por su parte, el diario barcelonés *La Veu de Catalunya* dedicaba un amplio comentario a “Sobre la vieja política” de Ortega. Considera el artículo lleno de conceptos admirables. Y, siguiendo el hilo conductor de su argumentación, resalta la necesidad de revisar el concepto de España con el fin de hallar las causas que la han llevado a su “decadència” y “desintegració”, y que no había que buscarlas en los episodios de 1898, 1909 y 1921. Las razones obedecerían a la forma común que tienen de ver los españoles las cosas, cuyos rasgos más notorios coinciden con el hecho de que, desde que fueron implantadas las instituciones democráticas, España se había encontrado en un periodo constituyente permanente, lo que significaba que nunca estuvo bien constituida. La crónica de *La Veu de Catalunya* incide en el mecanismo de actuación del Directorio con arreglo a la opinión pública de que los daños y perjuicios del país eran culpa de los políticos. Este razonamiento respaldaba, según Ortega, la popularidad de la que estaba gozando el Directorio, y de ahí que la recensión del diario añadiera que cada pueblo tiene el gobierno que merece. El periódico catalán rinde un espléndido homenaje al artículo de Ortega y su pensamiento político, y, aunque dice que

---

<sup>232</sup> Alberto MARÍN ALCALDE, “En torno de la vieja política. El apostolado intelectual”, recorte de prensa sin nombre del diario, 1923, PB-228/16, AFOM.

sólo se refiere en sus escritos a la España castellana, avala en gran parte sus postulados<sup>233</sup>.

Para Juan Francisco Fuentes, la dictadura que comenzaba tras el Golpe de Estado de septiembre de 1923 daba la sensación a Manuel Azaña de que el dictador emprendería represalias tanto con la clase política del régimen anterior como con aquellos que habían expresado sus ideas libremente desde el ámbito civil en el transcurso de la Monarquía. Azaña había sido nombrado director de la revista *España* a principios de ese año 1923, y, según Fuentes, podía significar la vuelta de la revista a las bases liberales que habían conceptualizado sus orígenes. Pero eran tiempos de dudas para un liberalismo progresista que se mostraba indeciso. La Restauración envolvía en descrédito a los sectores liberales que defendían el europeísmo en oposición al sistema canovista. En este sentido, como señala Fuentes, la revista *España* sufrirá la dura censura, el desprecio de su liberalismo y la desmovilización de la izquierda, entre otras cosas. A lo que había que sumarle los problemas que ya nacieron con la publicación: que no consiguiera nunca una independencia económica y la falta de un respaldo social sobre el que basarse a la hora de diseñar un plan para el cambio histórico. Ambos aspectos concluían una inexistente opinión pública que Ortega había remarcado cuando la revista estuvo bajo su dirección<sup>234</sup>.

Así, entonces, yendo al fondo del asunto, Ortega valoraba el problema de la vieja política como el síntoma de una sociedad segmentada. Esa vida política un tanto atropellada tenía su base en el carácter de los españoles, y por esto era indispensable cambiar los usos que llevaban a su forma de comportarse social y políticamente. En este sentido, Ortega sabía del estado de crisis en que se encontraba el parlamentarismo, precisamente por no existir una opinión pública compacta. No por eso pensaba que hubiera que deshacerse del parlamento sino reorganizarlo, enfocararlo hacia asuntos de gran ámbito nacional y de importantes aspectos legislativos. Y, de acuerdo con esto, los representantes debían serlo de las regiones en vez de los distritos locales, sería la manera en que el sistema político, por medio de su actividad parlamentaria orientada hacia las altas cuestiones de la nación, no se redujera a materias muy ceñidas de cada

---

<sup>233</sup> “La política vella”, *La Veu de Catalunya*, 30-XI-1923, PB-228/19, AFOM.

<sup>234</sup> Juan Francisco FUENTES, “*España*: olvido y vigencia de una empresa orteguiana”, ob. cit., p. 31.

demarcación territorial. La teoría del regionalismo de Ortega de finales de los años veinte, superadora de visiones localistas en favor de la capacidad integradora de las provincias y con la que creía que se resolvería la disgregación de la sociedad española, no llegó a gustar a Primo de Rivera. El dictador censuró algún artículo al respecto, por lo que la desavenencia de Ortega con el régimen comenzó a ser patente públicamente<sup>235</sup>.

Con objeto de la desaparición de la figura de Antonio Maura, Ortega reflexiona sobre la política territorial. Que la vida política nacional se orquestara desde Madrid ya había sido visto por Ortega un error desde tiempos de la Liga de Educación Política. Pero, por otra parte, tampoco resultaría provechoso que las provincias retiraran su adhesión a la capital mientras no realizaran una vida política propia. Y, en relación con esto, Ortega afirma que Maura ya intuyó que, cuando no hay vida política, es conveniente impulsarla en las provincias. Y por ello había que partir de una transformación de la vida política provinciana, idea que Ortega elogia de Maura cuando elaboró su proyecto de Administración local, aunque critica su fracaso de no haber sabido estimular la vitalidad pública. No obstante, indistintamente del éxito o el fracaso de ese modelo de Administración local, Ortega cree que es propio del gran político (que personifica en este caso en Maura) tener un propósito político de ese tipo. Pero, aunque Ortega respalda la teoría maurista de la reforma local por ser la base de la que hay que arrancar para lograr mejoras en todo el país, piensa que el error de cálculo en la teoría política de Maura reside en el diagnóstico que hizo sobre los males de la política española. Para Maura, la falta de vida política se debía a los propios profesionales políticos, que invalidaban todo intento de ejercicio de lo público. Sin embargo, la tesis de Ortega en estos años de mediados de la década de los veinte es que el deterioro de la vida nacional no se debe tanto a los políticos como a los propios ciudadanos. A pesar de la controversia intelectual, el filósofo madrileño coincidió con el mallorquín en que, mientras la opinión generalizada se inclinaba a pedir reformas en España (en la hacienda, el fomento, la instrucción), las reclamaciones no iban muy en serio ya que las instituciones podían ser reformadas si antes se sustentaran por el reconocimiento y la reputación. Por ello, más que empezar por las reformas en España había que reformar primero la vida pública de España. Y por esta razón no era posible, para Ortega, que fructificara ningún gobierno si no se había atendido previamente al impulso que había

---

<sup>235</sup> Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Conservadurismo heterodoxo. Tres vías ante las derechas españolas: Maurice Barrès, José Ortega y Gasset y Gonzalo Fernández de la Mora*, ob. cit., pp. 88-90.

que dar a la vida pública. Creía paradójico, por eso, que se recurriera a gobiernos de fuerza cuando no existían fuerzas de gobierno, esto es, partidos y grandes grupos que canalizaran la acción de “millones de hombres” que sintieran interés y confiaran en la vida pública<sup>236</sup>.

Mientras el Directorio hacía gala de su fuerza, afloraba el inacabable asunto de la reforma del aparato del Estado, en concreto, la eficacia de los cuerpos facultativos. Así, otro intelectual de renombre del primer tercio del siglo XX, Manuel Azaña, examina en profundidad, en “Grandeza y servidumbre de los funcionarios”, el servicio que podían ofrecer los funcionarios y la protección de la que tenían que disfrutar en consecuencia. Ciertamente, la visión de Azaña sobre la labor y defensa del funcionariado pierde vigencia a día de hoy, tal vez por la diferencia tan apreciable de las situaciones sociales y políticas. En todo caso, Azaña relata las condiciones un tanto escasas que padecían los funcionarios en España. A su juicio, porque, si bien cualquier español podía expresar sus quejas del Estado, a los funcionarios no les tendría que estar permitido por ser considerados los que garantizarían la buena imagen de él. Por este motivo, a Azaña le parece improcedente que el propio Estado no se hubiera preocupado por consolidar el nivel económico, intelectual y moral de los funcionarios. Esto había desviado toda naturaleza corporativa y profesional que tenía que estar presente en el Estado. Azaña, en consonancia con algunos de los rasgos teóricos que también sostiene Ortega, estima que es bueno para los españoles que el cuerpo del Estado fuera formado por los mejores letrados, médicos e ingenieros, que incluso se los tendría que arrebatar a la industria privada y las profesiones libres si llegara el caso<sup>237</sup>.

Pero la idea a la que apunta Azaña en ese artículo no es del todo factible. Plantea una solución desde el corporativismo a la crisis del Estado recayendo en los altos cuerpos de la Administración el peso de regeneración del aparato estatal, para la modernización de un país que la burguesía del siglo XIX no llegó a completar. Como afirma Juan Francisco Fuentes, el razonamiento de este argumento de Azaña presenta una política ilustrada, como aquélla con la que Franco Venturi intentó el reformismo borbónico en España, al tiempo que un modelo nostálgico de Estado como el que hubo

<sup>236</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Maura o la política” (1925), III, 826-827 y 830-833.

<sup>237</sup> Manuel AZAÑA, “Grandeza y servidumbre de los funcionarios”, *España*, 6-X-1923, en *Obras completas*, edición de Santos JULIÁ, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, vol. II, pp. 265-267.

en la III.<sup>a</sup> República francesa, donde la Administración estaba compuesta por profesionales altamente cualificados y sólo pensaba en su servicio al pueblo<sup>238</sup>.

Con todo, en el año 1928 tuvo lugar una repentina conflictividad en diversas dimensiones como la militar, la política, la económica o la universitaria. Aunque su grado de intensidad no podía calibrarse como para hacer caer la Dictadura, su efecto político originó una notoria desconfianza en el régimen y su capacidad de conseguir un sistema de instituciones estable. El Directorio de Primo de Rivera fracasó en su política exterior y no culminó su estrategia de apoyo del Ejército tras su formulación precaria de los mecanismos de ascenso. Tampoco acertó con el Estatuto universitario de algunos centros para la aprobación de algunos títulos académicos, lo que hizo que algunas rebeliones estudiantiles fueran rechazando cada vez más la marcha de la Dictadura. Y en el plano económico, la devaluación vertiginosa de la peseta llevó al incremento del gasto público y de la deuda en la balanza de pagos, asunto que deterioró irremediabilmente la estructura económica creada por la Dictadura<sup>239</sup>.

Ante el espacio sin ley que ya creó el fenómeno de las Juntas de defensa en 1917, Ortega había solicitado Cortes constituyentes para recuperar la legalidad que corresponde al desarrollo de la vida política con normalidad democrática al margen de cualquier actuación impetuosa de los militares. Y fue también en febrero de 1926, tal y como recuerda Santos Juliá, cuando Azaña pidió Cortes constituyentes por medio de un mecanismo de sufragio universal cuya demanda era esta vez la llegada de un régimen republicano. Pero, si bien con la fundación del nuevo régimen de 1923 se hizo imposible y la propuesta de Azaña de 1926 no llegó a ningún puerto, en 1930 comenzaría a pensarse como una realidad cercana, pues el ambiente social asociaba monarquía con dictadura, y república con democracia. En junio de 1924, un amplio grupo de intelectuales, entre los que se encontraban Asúa, Pittaluga, Ossorio, Zulueta, Ayala, Marañón y Ortega, había firmado un manifiesto que protestaba por la posibilidad del dictador de permanecer en el poder a raíz del Golpe de septiembre del año anterior. Una vez caído el dictador en 1930 las represalias se dirigieron hacia el rey, lo que consolidaba la identificación de monarquía con dictadura. Los intelectuales pasaron a

---

<sup>238</sup> Juan Francisco FUENTES, “España: olvido y vigencia de una empresa orteguiana”, ob. cit., p. 32.

<sup>239</sup> Juan Pablo FUSI y Jordi PALAFOX, *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Espasa, Madrid, 1998, pp. 244-246.

conformar el escenario público con la palabra en mítines y discursos y la escritura<sup>240</sup>. Se abría, de este modo, el camino hacia un nuevo régimen.

Según Ortega, el infortunio de la situación política española no venía sólo de un Estado que rompió su legalidad entregándose a la Dictadura, con lo que su funcionamiento dejó de ser de derecho para ser de fuerza y ponía en evidencia que ya marchaba equivocadamente, sino que el Estado estaba contrapuesto a la nación. El Estado había dado la apariencia de una estabilidad, pero no estaba asentado en una reputación histórica de la que los españoles sintieran resguardo jurídico. Esto daba la clave de que el Estado no estaba puesto al interés de todos, que no se trataba de un aparato institucional nacionalizado, que no era de la nación. El Estado, en tanto que pieza integrante del sistema político, no representaba al ciudadano medio<sup>241</sup>. Como expone Tzvi Medin, Ortega había pedido la nacionalización de la Monarquía en 1914, de acuerdo con la forma accidentalista que tenía que caracterizar al sistema político. Pero la actitud de la corona de comportarse como si no hubiera ocurrido nada tras el régimen primorriverista que había abarcado todos los ámbitos públicos y privados, llevaba a Ortega a pedir el fin de la Monarquía. El problema no era que el Estado se había sometido a la Dictadura sin más, sino que los políticos no habían mostrado voluntad de reformarlo desde un principio, de nacionalizarlo y ponerlo a disposición de los ciudadanos. En este contexto, la extrema derecha no abogaba por un nuevo Estado, lo dejaría como partido que usaría el poder público para sus propios intereses, y la extrema izquierda propugnaba una revolución para partir de cero en la construcción de un Estado que, a la larga, también lo manejaría hacia sus expectativas particulares. Ortega anteponía, por eso, la formación de una conciencia cívica y una cultura política que adoptara un comportamiento de reorganización del Estado a través de fuerzas nacionales unificadas como la banca, la industria, la prensa o los obreros para llegar pacíficamente al régimen republicano. La Agrupación al Servicio de la República se destinó a este servicio de intermediar en el cambio, se dirigía a los intelectuales pero también a todos los ciudadanos por compromiso de servicio público<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> Santos JULIÁ, “Los intelectuales y el rey”, ob. cit., pp. 327-329.

<sup>241</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Un proyecto” (1930), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 767-769.

<sup>242</sup> Tzvi MEDIN, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España. I (1908-1936)*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2014, pp. 163-166 y 171-172.

Tal y como señala Margarita Márquez Padorno, el momento de creación de la Agrupación al Servicio de la República se sitúa en la publicación del manifiesto el 10 de febrero de 1931 en el diario *El Sol*, aunque al menos un mes y medio antes ya estaba en marcha su proyecto programático. Por esas fechas de principios de enero, los fundadores Ortega, Marañón y Pérez de Ayala estudiaron la manera de atraer a otros intelectuales que no estuvieran afiliados a partidos políticos y que tuvieran el mismo plan de intenciones que ellos: reconstrucción de la patria y formación de una opinión pública entre intelectuales y clases medias dirigida a poner en funcionamiento un nuevo Estado. El manifiesto que se publicaría el 10 de febrero fue dándose a conocer mediante copias clandestinas y reproducido, antes que en *El Sol*, en *La Nación* y *La Prensa* de Buenos Aires, *La Rambla* de Barcelona y *La Tierra* de Madrid. Se pretendía, de este modo, alcanzar un consenso en la sociedad similar al conseguido con el artículo de Ortega de 1930, “El error Berenguer”. Con ello, cuando el manifiesto fue hecho público oficialmente, tuvo una gran recepción, hasta el punto de que las adhesiones se sucedieron de manera un tanto desbordada. El ordenamiento de las adhesiones se hizo por provincias y profesiones con el objetivo de componer las delegaciones regionales, al tiempo que se iban marcando las directrices de organizativas de la Agrupación. El acto de presentación se anunció para el 14 de febrero en el Teatro Juan Bravo de Segovia<sup>243</sup>.

Entre finales de enero y principios de febrero de 1931 Gregorio Marañón había escrito a Ortega comentándole que el manifiesto relacionado con la presentación pública de la Agrupación al Servicio de la República era oportuno con el conmovedor momento histórico. Aludiendo a Romanones, sentenciaba que la política de la Restauración era ya cosa del pasado, y la inminente aparición de la Agrupación supondría el nexo entre la historia y la sociedad<sup>244</sup>. Y así, entonces, intelectuales como Araquistáin y Azaña se encontraban con Ortega en el escenario de la experiencia republicana. La fundación de

---

<sup>243</sup> Margarita MÁRQUEZ PADORNO, *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003, pp. 67-68 y 95-97. En la tesis doctoral que da origen a esta obra, Márquez configura un documento con el listado de hasta 1583 adheridos a la Agrupación por provincias y con estadísticas. Margarita MÁRQUEZ PADORNO, *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002, tomo II (anexos), pp. 376-398 (listado de adheridos) y 399-409 (estadísticas por profesiones y regiones).

<sup>244</sup> Gregorio MARAÑÓN, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, [enero-febrero de 1931], en Antonio LÓPEZ VEGA (ed.), *Epistolario. Marañón, Ortega, Unamuno*, 2.ª ed., Espasa, Madrid, 2008, p. 256. Esta carta ya estaba reproducida en la obra de Margarita MÁRQUEZ PADORNO, *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, ob. cit., pp. 68-69.

la Agrupación al Servicio de la República había recuperado los planteamientos cívicos de Ortega para la formación de un gobierno de la instaurada II.<sup>a</sup> República española. Como dice Juan Francisco Fuentes, con el campo republicano recobraban vida proyectos marcados por el liberalismo y la europeización por los que muchos de los intelectuales de 1914 apostaron, tanto a través del programa de la Liga de Educación Política como de la revista *España*<sup>245</sup>.

---

<sup>245</sup> Juan Francisco FUENTES, “*España*: olvido y vigencia de una empresa orteguiana”, ob. cit., pp. 33-34. De hecho, Fuentes destaca la aportación de hombres de la revista a la II.<sup>a</sup> República. Algunos fueron ministros, diputados y embajadores; incluso, de aquella redacción también salió un presidente de gobierno y jefe de Estado. Sobre el papel de los intelectuales en la II.<sup>a</sup> República, *vid.* Paul AUBERT, “Les intellectuels espagnols et l’avènement de la Deuxième République (1930-1931)”, en Angelo COLOMBO (dir.), *Recherches en littérature et civilisation européennes et hispano-américaines. Mélanges Gérard Brey*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2009, pp. 115-124; Javier ZAMORA BONILLA, “Intellectuals and the Republic”, en Manuel ÁLVAREZ TARDÍO y Fernando DEL REY REGUILLO (eds.), *The Spanish Second Republic Revisited. From Democratic Hopes to Civil War (1931-1936)*, Sussex Academic Press, Brighton/Portland/Toronto, 2011, pp. 218-238; y “Los intelectuales”, en Manuel ÁLVAREZ TARDÍO y Fernando DEL REY REGUILLO (eds.), *El laberinto republicano. La democracia española y sus enemigos (1931-1936)*, RBA, Barcelona, 2012, pp. 389-417.





## **2. Segunda parte:**

**raíces de la teoría de la cultura política  
de Ortega y Gasset**



En los tres capítulos siguientes se presentan las influencias recibidas, bien por medio de autores, bien por medio de escuelas o corrientes de pensamiento, en la configuración de la teoría de la cultura política de Ortega.

En el primer capítulo, el 2.1, se hace una exposición del contexto general en que se dieron algunas situaciones históricas concretas que propiciaron la elaboración de una propuesta de cambio en el ámbito social y la vida política a principios del siglo pasado. Por ello, primeramente, se alude a la visión que ofrecieron Gabriel Almond y Sidney Verba sobre el concepto de cultura política, por ser los iniciadores de su estudio a mediados del siglo XX, tiempo en que empezaron a hablar del significado y a trabajarlo como una línea de investigación propia dentro de la ciencia política. Después se traslada este concepto al contexto de la filosofía política de Ortega, que, inserta en las tres primeras décadas del siglo XX y previo, por tanto, al origen del término en la fecha mencionada, es definido con las mismas connotaciones que el de Almond y Verba, aunque completado con un carácter de historicidad que enriquece mucho más el concepto de cultura política, así como considerado con las vertientes de la formación y educación política del individuo y del profesional de la política, por lo que les haría partícipes de la construcción y ejecución de un proyecto de sociedad.

Almond y Verba, como también otros autores que trabajarán posteriormente sobre el concepto de cultura política, se desprenden del conocimiento político como rasgo constitutivo de una cultura política; sin embargo, para Ortega, es un asunto que estaría contenido en la versión originaria de ese término según su adopción. Se hace constar, por eso, para la gestación de una teoría de la cultura política en Ortega, el peso de la pedagogía neokantiana de Pestalozzi y Natorp por un lado y de la pedagogía krausista y de la Institución Libre de Enseñanza por otro, acompañadas por el horizonte de la fenomenología husserliana.

En el capítulo 2.2 se analizan las influencias de los autores clásicos, fundamentalmente franceses y alemanes, que Ortega estudió y cuyas lecturas se registran en su forma de concebir la política. Por un lado, Ernest Renan ofrece una idea de nación que el filósofo madrileño adaptará al entorno que vive de la Restauración, para presentar su programa de renovación en el seno de la generación del 14 que conforma la Liga de Educación Política y emprender el nuevo proyecto de nación que

veían ausente en la España de principios del siglo XX. Otros pensadores como Tocqueville y Comte completarían el plan de acción. Tocqueville es determinante para la concepción orteguiana de liberalismo, en cuanto al marco en que ha de circunscribirse la democracia y el desempeño que ha de corresponder a las instituciones, así como el valor que supone la participación del individuo en la vida pública. Y en Comte existe el planteamiento de educar en ideas con las que luego pueda obtenerse un nuevo orden social. Por último, se atiende a un bloque de autores alemanes: Johann Gottlieb Fichte, Ferdinand Lassalle y Friedrich Nietzsche.

De Fichte, Ortega asume el significado de la política misma, el de servir y valorar lo que está solicitando la ciudadanía con el fin de conseguir una sociedad mejor. Sigue a Lassalle a la hora de reformar la Constitución para hacerla más afín a la vida cotidiana de los hombres; y, por ello, también los hombres, intelectuales y obreros tienen que cooperar para organizar la sociedad, pues esto sería un interés tanto común como personal. En cuanto a Nietzsche, Ortega tiene en cuenta la elevación del tono vital de la sociedad caracterizada por el aristocratismo, aunque desde la filosofía orteguiana tal aristocratismo adquiere una condición antropológica en el sentido de que élites y masas se complementan en una misma estructura, a diferencia de Nietzsche, que pensaba que no hay posibilidad de reencuentro entre ellas.

Finalmente, se cierra este capítulo con una alusión a Vico, cuyo pensamiento abre la dimensión vital y racional del hombre y que Dilthey traduce con orientación historicista, línea de investigación que llegaría hasta Ortega.

En el capítulo 2.3 se abordan las influencias que a su vez coexistieron en el tiempo de algún modo con la filosofía orteguiana. El tema se centra en las ideas de mayor dominio como la francesa y la alemana, como también la inglesa. Tras la exposición somera del contexto en Francia a finales del siglo XIX y principios del XX, hay una primera observación del entorno social y político en que vivió Charles Maurras, del que Ortega percibió la sensibilidad del francés por los asuntos de la cultura, la sociedad y la nación, que le llevaron incluso a la formación de *L'Action française* concebida en 1908 como liga, revista y diario. No obstante, según esta tesis doctoral, Ortega no secundaría la misma doctrina que *L'Action française*, orientada hacia la defensa del monarquismo, pero sí la idea de una fuerza social preocupada por los

asuntos sociales y la mejora de la vida pública, y tal sería el caso, entonces, de la fundación de la Liga de Educación Política. En este sentido, otro autor francés al que habría que tener en consideración es Maurice Barrès, quien pensó en las posibilidades de corregir la actividad política si bien sobre el cimiento del nacionalismo, el cual lo entendía adecuado mediante unos rasgos particulares de Francia. Ortega recoge esa fórmula de política y nación, pero su conjugación está en un factor dinámico de proyecto de los ciudadanos.

También aquí se habla de los neokantianos marburgueses, porque con el estudio de la filosofía neokantiana Ortega trató de hallar una fundamentación para su propuesta de cultura, que, siguiendo cierta tendencia institucionista, pensaba que sistematizaría un programa de educación y cultura política. Asimismo, es preciso hablar en este capítulo de la transmisión de Max Weber. Su teoría de la acción social es asimilada por Ortega con el objetivo de hallar una ciencia histórica que dé sentido a lo social, aunque de nuevo, desde el punto de vista de esta tesis doctoral, la postura sociológica de Ortega es más integradora por su fundamento historicista y vital. Un último autor alemán de interés en la teoría de la cultura política de Ortega es el caso de Eduard Bernstein, por cuanto la crítica de éste de la teoría marxista que guiaba al Partido Socialdemócrata inspiró al filósofo madrileño en su reivindicación de giro del internacionalismo hacia el nacionalismo del Partido Socialista.

En último lugar, se presta atención a la Fabian Society y el recibimiento de sus ideas, que llegaron hasta Ortega y otros intelectuales. El fabianismo fue gestado en unas coordenadas socio-políticas distintas a las que había en España en ese momento, sin embargo, su plan de regeneración de la vida pública y de políticas sociales fue un acicate para la creación de la Liga y otros planteamientos del pensamiento político orteguiano ulterior.



## 2.1. Línea situacional de la cultura política

El término de cultura política ha sido mentado a veces, aunque sea de forma esporádica, a lo largo de la historia. Por citar algún caso, el filósofo alemán Alois Dempf lo define en 1932 como la relación directa con el “arte político” de un país en una época determinada, y cuya relación se produce por una mayor formación con respecto de lo político con la que se destaca sobre la cultura general. El que haya un hombre que despunte en conocimientos sobre lo político, no por ello existiría una disensión entre éste y las características generales de la cultura de la que forman todos los miembros de una sociedad. Para Dempf, en el fondo, suele haber una coincidencia entre ambos en las creaciones culturales de un mismo círculo social, sólo que habría que hablar de distintos grados de intensidad en las fuerzas creadoras de los hombres que pertenecen a la cultura de una sociedad determinada<sup>246</sup>. En parte, este planteamiento de hombres excelentes que adquieren un conocimiento superior y que tratan de ofrecer y potenciar unos rasgos comunes de una esfera de la cultura, en este caso la política, se adecúa al pensamiento político que Ortega desarrolla en el primer tercio del siglo XX. Pero, como se ha dicho arriba, el término de cultura política fue acuñado en los años sesenta del siglo XX por los estudiosos de la ciencia política Gabriel Almond y Sidney Verba, con el que constataban que una cultura política podía condicionar la vida política de una sociedad y la marcha de un sistema democrático. También, no obstante, para revelar que en otro contexto, como sería el caso del dictatorial o el tiránico, puede existir una actitud cultural que sostenga la práctica de tales casos.

La obra pionera que resalta la trascendencia de la cultura política fue *The civic culture*, de Almond y Verba. En ella los autores establecieron los patrones que garantizan una democracia sólida y que se asienta por medio de valores y creencias que son afines a una sociedad<sup>247</sup>. Y así, en efecto, no se trata tanto de que haya una buena legislación para que funcione un gobierno democrático como de que haya un comportamiento político de la sociedad que lo secunde. Se hace necesario que los gobiernos cuenten con un sistema de valores del propio ámbito de la política que estén

---

<sup>246</sup> Alois DEMPFF, *Filosofía de la cultura*, traducción del alemán por J. PÉREZ BANCES, Revista de Occidente, Madrid, 1933 [1.ª edición de 1932], pp. 17-18. La consulta a esta obra ha sido sobre la que se encuentra en la biblioteca personal de Ortega.

<sup>247</sup> Vid. Gabriel ALMOND y Sidney VERBA, *La cultura cívica: estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*, Euramérica, Madrid, 1970.



ampliamente aceptados por la población. Siguiendo a Jacqueline Peschard, no hay que perder de vista que una sociedad tiene que debatir y pactar cuáles son los valores y normas que dan legitimidad a sus instituciones políticas. La estabilidad de una democracia depende, en gran medida, de unas pautas consensuadas en la sociedad que se compenetran con las bases democráticas. La cultura política, por eso, está en estrecha conexión con la actividad política de un país, pues la perdurabilidad de un gobierno y la eficacia de sus instituciones se debe a la visión que tenga una población de ellos, esto es, a la actitud que adopte esa población ante el funcionamiento de las autoridades y las estructuras públicas. Es de esta forma como el carácter neutro que se trata de dar al concepto de cultura política persigue, en suma, avalar un régimen democrático en un país avanzado<sup>248</sup>.

Este propósito es relevante a la hora de instaurar en la sociedad una actitud crítica constructiva ante la política, el ejercicio de gobierno y el funcionamiento de las instituciones. Y, trasladado al periodo histórico de principios del siglo XX, adquiere un mayor significado en la filosofía política de Ortega, ya que era un tiempo en que la cultura política no era democrática y de ahí que su teoría de la cultura política partiera de la pretensión de establecer en la sociedad un comportamiento sobre la base de la educación en el marco de un sistema democrático. Para Ortega, dos objetivos a grandes rasgos eran los que había que alcanzar: cultivar a la sociedad con un interés principal en la formación política y el ejercicio democrático de carácter liberal en el ámbito del parlamentarismo y las instituciones.

Las premisas de cultura política que comenzaron a plantearse en la segunda mitad del siglo XX, y que han sido desarrolladas exhaustivamente a lo largo de ese período hasta la fecha de hoy, son sugeridas y expuestas por Ortega en el periodo que examina esta tesis doctoral a pesar de no hablar ni estudiar de una forma expresa la cultura política. Pero es manifiesto que el punto del que arrancaba en su filosofía política para el perfeccionamiento de la sociedad y de un mejor procedimiento de la actividad política y de gobierno era el de implantar un conocimiento de valores, creencias y conductas en la sociedad distinto al que estaba instaurado en la España de principios del siglo XX, ya que apuntaba con ello a la posibilidad de establecer un régimen

---

<sup>248</sup> Jacqueline PESCHARD, *La cultura política democrática*, Instituto Federal Electoral, México, D.F., 2001, p. 17.

democrático más sólido y saneado. Lo que Ortega buscaba era lo que politólogos y filósofos políticos investigan y analizan a partir de la década de los años sesenta con respecto al estudio de la cultura política: que la consolidación de unas instituciones democráticas tenga su credibilidad en función de la cultura política que exista en la sociedad.

El curso de esta línea de investigación sobre la cultura política ha conducido a estudios muy rigurosos sustentados por teorías forjadas en la comparación de datos empíricos, como los de Robert Dahl, Richard M. Merelman o Ronald Inglehart<sup>249</sup>. Lo que han terminado demostrando es que la cultura política conlleva un grado de conciencia cívica que se abre a la empatía con la que los ciudadanos se comprometen a preservar un orden social y político, y consigue la gestación de una fraternidad que se postula como un elemento decisivo en la estabilidad de las democracias.

Ciertamente, a medida que se ha ido avanzando en la investigación del campo de la cultura política y las sociedades han topado con retos humanos y científico-técnicos más complejos, se ha hecho pertinente incorporar otras dimensiones que no fueron tan esenciales al principio. Por ejemplo, Inglehart, que parte de la idea capital de que la cultura política de los individuos que forman una sociedad participan de un sistema de valores, actitudes y expectativas en concordancia con el sistema político, piensa además que tanto la cultura política como el avance económico de un país juegan un papel parejo en el equilibrio de una democracia. Para el politólogo norteamericano, la cultura política y el desarrollo económico de un país están marcados por unas pautas que se pueden predecir. Así, el progreso económico implica que se consoliden las instituciones democráticas y los ciudadanos cambien de percepción en su escala de valores, y esto supone, a su vez, que la propia cultura política necesita del buen curso de la economía

---

<sup>249</sup> Vid. Robert DAHL, *Polyarchy: participation and opposition*, Yale University Press, New Haven, 1971; Richard M. MERELMAN, *Making something of ourselves: on culture and politics in the United States*, University of California, Berkeley, 1984; Ronald INGLEHART, *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*, Centro de Investigaciones Sociológicas / Siglo Veintiuno de España, Madrid, 2006. Otros estudios más actuales que siguen la tendencia de una cultura política de participación social sobre la base de una tradición democrática afianzada son, por ejemplo, José Ángel LÓPEZ HERRERÍAS, “La educación cívica, ejecución social de la cultura democrática”, *Pedagogía Social*, n.º 10, 1995, pp. 119-137; M.ª Lourdes VINUESA TEJERO, *Opinión pública y cultura política en la España democrática. Un estudio empírico de las elecciones generales de 1993*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1996; Manuel PÉREZ LEDESMA y María SIERRA (eds.), *Culturas políticas: teoría e historia*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2010; M.ª Luz MORÁN, “Clases medias, cultura y política: una relación por investigar”, *Pensamiento Iberoamericano*, n.º 10, 2012, pp. 245-271.

para emprender una renovación en la configuración de la sociedad y una conquista de otras libertades democráticas. Inglehart traduce esta ecuación en un interés por el poder de la propia ciudadanía, una vez que la cultura política haya delimitado el conjunto de valores y actitudes en el campo estrictamente político.

Pues bien, en las décadas anteriores a la formulación de la tesis de Inglehart, en el primer tercio del siglo XX, el concepto de cultura política que cabe atribuir a Ortega contiene la manera en que los individuos entienden la política y toman una actitud de forma compartida ante el gobierno, las autoridades y el mismo conjunto de la sociedad; pero se distingue de Inglehart en que la cultura política de la que habla Ortega no tiene todavía el componente económico. En el filósofo madrileño, la cultura política tendría un tono historicista, ya que concibe que las actitudes ampliamente compartidas por una sociedad son resultado del conocimiento que van adquiriendo los individuos a lo largo del transcurso de la historia según se van sucediendo las generaciones, por lo que tal conocimiento se va plasmando en unos usos sociales y políticos, en las normas que se establecen y en las instituciones del aparato estatal que se crean para una mayor eficacia de la vida social. Es en todo esto donde el individuo se forja su proyecto como persona y trata de comprender el rumbo de su propia vida.

Desde el punto de vista de Isabel Ferreiro Lavedán, hay que ver aquí que los actos personales que realiza cada individuo se desempeñan en función de un saber acumulado aunque siguiendo las conductas que ya están señaladas por la sociedad. Tampoco quiere decir esto que haya que hablar únicamente de acto social puro, pues todos los actos sociales llevan, en alguna medida, la impronta de los individuos, de tal forma que un acto social tiene siempre categorías personales. Es así como el individuo conduce su propia vida en el contexto social teniendo en cuenta un pasado del que no puede desprenderse y lo continúa, esto es, desarrolla su crecimiento vital en el seno de una tradición<sup>250</sup>.

El rasgo de la historicidad es lo que principalmente caracteriza la idea de cultura política de Ortega. Es en las coordenadas históricas concretas de un país donde, para

---

<sup>250</sup> Isabel FERREIRO LAVEDÁN, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, 2.ª edición revisada, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005, pp. 102-103. En la misma línea razona este argumento Javier SAN MARTÍN, *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 247.

Ortega, la formación y educación tiene que amplificar la enseñanza de la sensibilidad por la política, por los asuntos públicos y que conciernen a todos. Ortega cree que la educación en los distintos saberes está ligada a una considerable conciencia cívica de los individuos que lleva a asumir un mayor compromiso con lo político, de tal forma que, a medida que aumente el nivel cultural de los ciudadanos, disminuye la impasibilidad participativa y se incrementa el grado del interés por el bien común.

Para Jaime de Salas, hay que tener en cuenta que, además de las dificultades habituales con las que tropieza toda sociedad por el hecho de ser una entidad de personas, existen otros impedimentos internos que frenan directamente la proliferación de una cultura política, como la falta de coherencia y claridad en los razonamientos que han de guiar los juicios y decisiones que tomen los individuos. En el ámbito de la sociedad es donde se materializan los diversos compromisos que incumben al conjunto de los ciudadanos, aunque el problema reside en que esos compromisos carecen en muchas ocasiones de símbolos y valores que los involucren. La solución pasaría por la creación de unos mecanismos de consenso enfocados hacia proyectos de los que la sociedad civil pueda extraer algo concluyente y positivo, pues por lo general la ciudadanía es más receptiva al arraigo de un orden que, por ejemplo, al mero interés por los bienes económicos<sup>251</sup>. Atendiendo a este planteamiento, la cultura política que Ortega promulga, para que la forma de comportarse la sociedad en la vida pública anule la que había estado predominando en los años de la Restauración, requiere también de un ejercicio de reformas que alcancen sobremanera el Senado y la Constitución. La renovación de estas instituciones, como del resto que conforman el aparato estatal, está guiada, como es habitual en el pensamiento político orteguiano, por la prudencia que ha de caracterizar las prácticas del Estado con respecto a la vida del individuo. Aquí es donde cobra sentido el sufragio electoral en el escenario de una democracia liberal, que Ortega ve factible en una cultura política gestada en una educación orientada hacia la configuración de una ciudadanía formada y perfeccionada, la génesis de una conciencia cívica, la invención de programas de educación política y la adopción de nuevos usos en las prácticas (moderadas) del Estado.

---

<sup>251</sup> Jaime de SALAS, *Razón y legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 174.

Siguiendo a María Luz Morán, matizar el propio concepto de cultura política supone entender previamente que la cultura como tal tiene ya de por sí un carácter político, ya que ésta acoge en su órbita de actuación los distintos elementos que se relacionan políticamente en el ámbito de la realidad social. Así, elementos como el poder, los símbolos, los discursos políticos y los lenguajes encuentran su significado en aquello de lo que se habla, se escribe o se piensa sobre los diversos objetos políticos. Es de esta manera como la cultura comprendida como el espacio que comparten los miembros de una sociedad abarca el estado de cosas que aprenden e interiorizan los individuos concretos. Por ello, la cultura política se determina como el instrumento con el que los actores sociales establecen pautas para su comportamiento y dotan de significado los sucesos políticos. Estos significados sufren cambios permanentemente, ya que los individuos y los distintos grupos sociales están siempre en procesos de enfrentamiento y negociación con el fin de establecer consensos a la hora de compartir actitudes ante la vida política de la comunidad en la que habitan. Esto también lleva a considerar la cultura política como el recurso con el que se crean las identidades sociales y políticas<sup>252</sup>.

Por eso, puesto que para hablar y reflexionar sobre cultura política es preciso encuadrarla en el mismo término de cultura como dice María Luz Morán, también hay que traer a colación la especificidad de la cultura en la comprensión política orteguiana cuando se pretenden ver las influencias que configuraron el pensamiento político de Ortega. Así, entonces, Javier San Martín, en “Ortega, política y fenomenología”, destaca un primer momento de la idea de cultura en Ortega con tintes neokantianos, que abarcaría hasta el año 1911. En este primer vector la cultura es, para el filósofo madrileño, las cosas que hace el ser humano, las cosas de ciencia, de moral y de arte con las que los individuos contribuirían a la labor social de una obra común. Inevitablemente bajo esta idea de cultura subyace una teoría de la educación, la cual Ortega entiende como teoría de lo posible, de la posibilidad de cambiar la sociedad, lo que, en definitiva, tiene que ser la ocupación de la política. Este planteamiento se hace eco de la filosofía política de Platón en el sentido de educar a la ciudad para ser educado, por tanto, el individuo, así como de Pestalozzi y Natorp por cuanto la

---

<sup>252</sup> M.<sup>a</sup> Luz MORÁN, “Élites y cultura política en la España democrática”, en Pilar DEL CASTILLO e Ismael CRESPO (eds.), *Cultura política. Enfoques teóricos y análisis empíricos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1997, pp. 199-200.

pedagogía es la ciencia de transformación de la sociedad. Ortega entiende por ello la política como un mecanismo pedagógico, y de ahí que el problema de la cultura en España podía atajarse desde la pedagogía, desde una nueva política, la política pedagógica.

A partir de 1912 y hasta 1916 son los años en que Ortega nutre su filosofía con la solidez de la fenomenología, esto es, de sus conceptos, significado y sistematicidad. Pero, siguiendo a San Martín, en tanto que Husserl se postulaba como receptor de las pretensiones idealistas, la filosofía de Ortega se dotaba de sentido fenomenológico, aunque de manera contraria al idealismo husserliano. Este matiz sitúa la filosofía de Husserl en el horizonte epistemológico y la de Ortega en su función política o de crítica cultural. Pero, a pesar de este carácter de la filosofía orteguiana, no por ello queda eliminado el filtro sistemático de la fenomenología en su visión de la política<sup>253</sup>.

El krausismo de Julián Sanz del Río y el programa pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza representaban un antecedente en los objetivos reformistas de Ortega. La idea orteguiana, entonces, de tomar Europa como prototipo de pensamiento y pedagogía, que fue de gran intensidad en los primeros años del siglo XX y con cierta constancia durante el primer tercio de esa centuria, perseguía la formación de una sociedad en una esfera intelectual de mayor profundidad como hacía la europea. A juicio de Ortega, el contacto de la cultura española con otras culturas europeas sería la forma de concebirla más moderna y, en el fondo, se situaría en un estado más avanzado<sup>254</sup>. Este argumento pone de manifiesto la denuncia de España como una sociedad degenerada, pues en su ser cultural no se habría albergado nunca el carácter disciplinado de la ciencia, como al modo alemán, para afrontar las cosas con la objetividad que se requería a fin de denunciar y reparar los males que acechaban el país. En este sentido, la renovación política que trataba de incitar Ortega, desde aquella clave pedagógica, se atenía al sentido de conseguir una cultura moderna, que significara el

---

<sup>253</sup> Javier SAN MARTÍN, “Ortega, política y fenomenología”, en *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, pp. 286-287 y 300 y ss.

<sup>254</sup> Rockwell GRAY, *José Ortega y Gasset: el imperativo de la modernidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, pp. 45-47.

valor humano de la cultura, y que en su condición de progreso situaría a la sociedad española en una nueva etapa contrapuesta a la que había estado existiendo<sup>255</sup>.

En palabras de Antonio Elorza, la pretensión de que España siguiera el ejemplo europeo no sólo le facilitaría un nivel cultural más alto, sino que la abocaría a unos mejores comportamientos políticos como el de la subsanación de la corrupción parlamentaria y la apatía participativa de la sociedad. Éste es el objeto del regeneracionismo, que, aunque inspirado en Joaquín Costa, Ortega lo redirige a poner de relieve las raíces del problema de España y cuya solución estaba traducida en un enfoque político. Modernizar el aparato estatal y el ámbito de la sociedad civil implicaba de suyo romper con la política vigente, y de ahí que el papel de la educación, conforme con las pautas de la ciencia europea, desempeñaría la transformación del país. Elorza destaca el peso de la educación en la filosofía social y política de Ortega como el cauce por el que haría transitar a la sociedad española hacia los conocimientos propios de una ciencia desarrollada, a fin de convertirse en una ciudadanía adulta en la toma de decisiones y participación política<sup>256</sup>.

La obstinación en Ortega por una educación científica y objetiva se debe a que piensa que es el medio por el que un país reforma y realiza su historia, pero el obstáculo para esto estaba intrínseco en la propia sociedad que no era proclive a las ideas, elementos esenciales en la configuración de sistemas educativos con voluntad de ajustarlos a la realidad de los acontecimientos de un país y su evolución humana, técnica, social y política; en suma, de su modernidad. Trabajar por la educación científica suponía trabajar por la europeización que representaba la modernización, y esto requería la revisión de la tradición generacional. Ortega entendía la transmisión de los conocimientos que necesita el progreso de un país con arreglo a la enseñanza que podía ejercer una generación a otra, y por eso dirigía su crítica a los hombres de la generación del 98, la antecesora que, a su juicio, no había hecho de maestra de la generación que en el primer tercio del siglo XX se encontraba con la responsabilidad de

---

<sup>255</sup> Noé MASSÓ LAGO, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, Ellago, Castellón, 2006, pp. 128-130. Específicamente, Massó encuadra este razonamiento de conquista de la cultura en España a través de la visión ideal de la ciencia alemana, si bien también es una idea recurrente en el pensamiento político y educativo orteguiano, aunque sin connotaciones neokantianas a partir de 1912.

<sup>256</sup> Antonio ELORZA, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 22-26.

hacer una España mejor, más preparada y avanzada ante los retos a los que se enfrentaba para formar parte de los países de vanguardia europeos. Es por ello por lo que Ortega reprochó a la generación de fin de siglo no haber trabajado por la europeización<sup>257</sup>. Y, en este sentido, la misión que tenía la nueva generación era la de actuar en la vida política para desde ella configurar programas sociales y educativos adaptados a la realidad de la sociedad. Era la manera de extender la cultura y europeizar España en mayor medida por un lado, y hacerla partícipe de la responsabilidad de construir su destino al tiempo que despertar la conciencia ciudadana.

En efecto, en el momento del Desastre del 98, Unamuno era uno de los intelectuales con más influencia sobre la vida política. Fue en este ambiente de derrota en el que los adolescentes de la época, que luego se convertirían en los teóricos de la generación del 14 (Ortega, Marañón, Azaña y otros), aprendieron el nuevo sentido de patriotismo. Recogían el legado del problema de España, el regeneracionismo de la vida pública e institucional y la reforma educativa que ya abanderaron Giner de los Ríos y los krausistas como Sanz del Río. Los intelectuales del 14 se hacían cargo de la tarea responsable de impulsar una nueva España de tintes liberales<sup>258</sup>. Siguiendo el punto de vista de José Lasaga Medina, el sistema político que había modelado la Restauración cercaba la circunstancia española que los hombres de la generación del 14 trataban de cambiar y abrir a la cultura y la ciencia. Y el argumento de Ortega, que a partir de *Meditaciones del Quijote* se hace más fuerte, es la elaboración de una teoría de la cultura para una existencia española que se veía sofocada por la crisis del 98 y que podía ser aliviada con la ciencia europea, factor que consideraba había estado ausente en España. Tras el diagnóstico de situación de miseria que denuncia Ortega, la inyección reactiva estaba en el plano cultural, sobre todo en la filosofía que tan pobre expresión había tenido en los últimos siglos. La cultura, más que una mera palabra abstracta, era concebida por Ortega como la dimensión en que tenía lugar el proyecto de la vida humana. Así tendría lugar la manifestación de una vida moral en relación con la científica. Lasaga acentúa la moral del español como centrada en una actuación mecánica regida por unos cuantos principios degradados y sustentados por el miedo a la autoridad social-religiosa. Estas formas morales, infiltradas también en la política, eran

---

<sup>257</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Los problemas nacionales y la juventud” (1909), VII, 123-124.

<sup>258</sup> Antonio LÓPEZ VEGA, “Gregorio Marañón: de la esfera unamuniana a la orteguiana (1914-1931)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 14/15, 2007, pp. 126-127.



causa de la falta de dinamismo, inteligencia y cortesía sociales. La transformación de este marco pasaba, por eso, por la formación del individuo para dotarlo de una nueva actitud moral, social y pública en el más claro sentido de *paideia* platónica. La idea de cultura en Ortega no se refiere, por tanto, a la expresión indeterminada que se puede obtener desde un plano eminentemente teórico, esto es, a las declaraciones éticas o artísticas de un individuo o sociedad, sino a la formación de la propia intimidad de ese individuo o sociedad que crea esas declaraciones. Esto es lo que significa la educación de subjetividades, de individuos, con el fin de hacer ciencia o movilizar la cultura de acuerdo con ese argumento sobre los asuntos propiamente españoles<sup>259</sup>.

La cultura es concebida como finalidad de la humanidad, pues es la que lleva, según el razonamiento que Ortega sigue de Pestalozzi, a construir una comunidad en el sentido de que los individuos no estén divididos y en enemistad unos con otros. Es decir, la cultura es la que verdaderamente hace la nación, porque no se ayuda de lo subjetivo, caracterizado por el yo individual e instintivo, sino de criterios objetivos que son comunes a todos. Toda persona es plenamente desarrollada cuando tiene participación en la cultura, y esto tiene que potenciarlo la educación. Especialmente, Ortega, siguiendo a Platón, verá en la educación el motor de la nación, y, sobre todo, en la filosofía, “la base primera de la pedagogía cultural” por constituirse en ciencia principal de los asuntos humanos<sup>260</sup>.

La lógica inherente al razonamiento orteguiano sobre la cultura es lo que hace que ésta pueda entenderse como el asunto vital del hombre de dar sentido y buscar el significado a su tarea de estar en el mundo. Esta inmersión congénita de estar en el mundo es lo que lleva al hombre a ocuparse de él, bien por transformación técnica o innovación práctica; y esto mismo transmuta el devenir histórico, que es acompasado por las vigencias culturales de un momento que moldean al hombre de una época determinada de la historia. Esas vigencias culturales son los principios inspiradores que dan forma y sentido a la vida de una sociedad; cuando ésta se desentiende de ellos, busca otros que proporcionen nuevas vigencias que orienten la vida. Aquellas vigencias que se interpretan como suelo firme sobre el que pisar son con las que una sociedad se

---

<sup>259</sup> José LASAGA MEDINA, “Cultura y reflexión en torno a *Meditaciones del Quijote*”, *El Basilisco*, 2.ª época, n.º 22, 1996, pp. 77-79.

<sup>260</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Lección del quince de diciembre.— [Escuela Superior del Magisterio]” (1909), VII, 140-142.

identifica de forma colectiva para emprender su proyecto vital. Una sociedad se encuentra primeramente en un momento de la historia y sus vigencias, recogiendo una tradición, una forma de convivir y comprender la vida. Y a partir de esas vigencias de cultura que prevalecen y de las que la vida recibe un sentido inevitable, se abre hacia el repertorio de posibilidades humanas, hacia lo que orteguianamente se traduce por circunstancia<sup>261</sup>.

Puesto que, para Ortega, como explica José María Beneyto, la ciencia entendida como cultura nacional es lo que define la realidad del hombre, tal y como profesaban sus maestros Natorp y Cohen, se convence, entonces, de que el bienestar político y social se obtiene mediante el método científico. Siguiendo este método es como se puede impulsar la política española al consistir en un procedimiento distinto utilizado hasta el momento para determinar el objeto: quedan reemplazadas así la improvisación y la imperfección que se consideraban arraigadas en España por el rigor del método. De esta forma, la exactitud y la precisión ganarían terreno a las actitudes irreflexivas que tan escasos resultados habían traído. Y, por consiguiente, al pretender promover el método científico una actividad política destinada al servicio de la sociedad, establecería un objetivo conjunto para toda la sociedad hacia una conciencia nacional, una conciencia de formar parte de una historia común. El método científico, de este modo, incorporaba a los individuos al estadio de sujetos de cultura<sup>262</sup>.

Alemania poseía un sistema económico equilibrado en 1880, lo que le permitía planificar el fortalecimiento de su industria. Así como los descubrimientos mecánicos de la Inglaterra del siglo XIX fueron posibles por el trabajo de obreros expertos, las industrias químicas y eléctricas de Alemania realizaron descubrimientos que procedían de hombres formados en los seminarios universitarios de investigación. Es de esta forma como Alemania se convirtió en ejemplo para enseñar al mundo la coordinación de la ciencia y la universidad con la industria y el taller<sup>263</sup>. Es clara, por ello, la influencia alemana en Ortega para su propuesta de cambio de mentalidad en la sociedad española. Pensaba que hacerse españoles era un ejercicio de invención. Hacerse

---

<sup>261</sup> Agustín UÑA JUÁREZ, “El «famoso siglo XIX» visto por Ortega y Gasset”, en *Herméneusis (I). Estudios y textos de Historia de la Filosofía*, Edes, Madrid, 1987, pp. 375-376.

<sup>262</sup> José María BENEYTO, “Europa como paradigma de la filosofía de la integración de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Europeos*, n.º 40, 2005, pp. 95-96.

<sup>263</sup> Jacobo MUÑOZ, “Introducción”, en Fernando DE LOS RÍOS, *El sentido humanista del socialismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006 [1.ª edición de 1926], pp. 160-161.

españoles, hacer la nación española, sería posible siguiendo el método alemán, esto es, aprendiendo de Alemania no su estilo político, sino su método moral e intelectual para tener un resultado fecundo. Y el secreto se hallaba en la instrucción pública, en la educación. Por eso, las preocupaciones de los gobernantes españoles tenían que estar basadas en la escuela alemana, no tanto para copiarla como para el atrevimiento a examinar el problema de la cultura en España y decidirse por un cambio en los modelos pedagógicos que Ortega veía obsoletos<sup>264</sup>.

De acuerdo con Paul Aubert, las propuestas de Ortega y de los hombres de su generación para combatir lo que creían contrasentidos del sistema de la Restauración consistían en unas constantes de renovación de la vida política: formación del individuo para hallar un hombre nuevo, creación de una opinión pública, vertebración de España y unidad nacional ante los peligros secesionistas e instauración de una república en un momento dado. La burguesía contraria a los intelectuales defendía que era preciso que surgieran nuevas personalidades en política y era muy crítica con el gobierno y el funcionamiento democrático, pero hacía una clara oposición al talante rebelde de las ideas políticas y pedagógicas de los intelectuales cultivados. En parte, había una conducta antiintelectual porque el español medio no aceptaba el rigor y el esfuerzo al que había que someterse por medio de la disciplina. Y la burguesía caía en una contradicción insalvable mientras no reconocía que la vía democrática de ese periodo no era compatible con los casos del caciquismo y los índices de analfabetismo.

En efecto, siguiendo con Aubert, la sensación de estar siempre bajo una crisis generalizada de los valores no facilitaba la situación del intelectual. Y esta situación dificultaba el cambio de actitud social frente a la vida política, institucional y democrática, pues las dudas podían dirigirse hacia el propio gremio de la intelectualidad generador del cambio. Así, aunque Aubert mantiene que los intelectuales son los que “escriben la Historia” por ser el motor del cambio, el cambio mismo, la complicación acerca de su papel en la transformación de la historia de un país aumenta cuando no está definida su significación en los diversos regímenes, bien la Restauración, bien la Dictadura, bien la República<sup>265</sup>. En esta tesitura se insertan las ideas de Ortega para una

---

<sup>264</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Notas de Berlín” (1905), I, 51-52.

<sup>265</sup> PAUL AUBERT, “Elitismo y antiintelectualismo en la España del primer tercio del siglo XX”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V, Historia Contemporánea, n.º 6, 1993, pp. 136-137.

nueva cultura política con la que no sólo tenía que concordar una sociedad, sino que también la intelectualidad se veía en el compromiso de firmar su contrato y hacer llegar al individuo tanto la ontología política como estar dispuesta a trabajar en conjunto con él. De aquí se obtendría el resultado de una opinión pública más orientada y confluida, y menos dispersa y recelosa de la intelectualidad.



## 2.2. Referencias clásicas

Obviamente, Ortega no sólo estaba atento a los sucesos históricos, sociales y parlamentarios que acontecían en la España de su tiempo para configurar su pensamiento político, sino también de la realidad histórica y política de otros países europeos como Inglaterra, Alemania o Francia que influyeron sobremanera a la hora de reflexionar sobre los propios hechos españoles.

En el caso de la comparación, por ejemplo, entre los cursos históricos de Francia y España, pueden observarse acontecimientos trascendentales que marcaron sendos devenires políticos con los que cabe la manera de releer e interpretar hermenéuticamente a sus pensadores clásicos políticos. Siguiendo a Jean-Claude Rabaté, España y Francia tuvieron que hacer frente a varias invasiones: España, la de los franceses entre los años 1808 y 1814, con motivo de la Guerra de la Independencia, y Francia, la de los prusianos en 1870 y la de los alemanes en 1914 y 1940. Pues bien, considerando el desarrollo del pensamiento político de finales del siglo XIX, hay que hablar, por un lado, del Desastre del 98 con la pérdida de los territorios de Cuba y Filipinas, y, por otro, de la *Débâcle* de 1870 con la anexión de las provincias francesas de Alsacia y Lorena a Alemania. Estos acontecimientos llevaron a España y Francia a meditar sobre el propio ser de su nación. Los sucesos históricos del 1870 francés y el 98 español se convertirán en referencia para la reflexión de los intelectuales en el intervalo de los siglos XIX y XX, de los que, vistos en el contexto de momentos de grandeza y decadencia, la voluntad general de ambos países demandará soluciones que los intelectuales canalizarán en sus expresiones de renovación social y política. Estas coyunturas hacen tomar conciencia de un cierto empeoramiento con respecto a otros países europeos, lo que lleva a España y Francia a cuestionarse a sí mismas como naciones. Bien es cierto que aquellos territorios perdidos no son sentidos de la misma manera en ambos países. España es consciente de la imposibilidad de la recuperación de las colonias, mientras que Francia sigue considerando a los habitantes de Alsacia y Lorena como ciudadanos franceses que con su hondo dolor se ven al otro lado de la frontera en contra de su sentimiento nacional. Sin embargo, las valoraciones que hacen los dos países latinos son bastante parecidas, pues en su terminología de remedios comienzan a utilizar palabras como reforma y regeneración. En torno a la idea de nación ya giraron los discursos de Antonio Cánovas del Castillo y Ernest Renan a finales del

XIX (en el caso de Cánovas antes del 98, pues fallece un año antes). Pero las formas de ver las cosas ya diferían sustancialmente entre ellos. Cánovas intenta dar una visión homogénea de la nación como constructo de la naturaleza que no deben deshacer los pactos humanos según sus conveniencias. Renan, por su parte, contrapone su idea de nación a la de los doctrinarios alemanes, los cuales la vinculaban a la raza, la tradición y la lengua. Para Renan, distanciándose de Cánovas, la nación es la libre adhesión que hacen los pueblos, el resultado de una voluntad y no de criterios que se determinan por la fuerza<sup>266</sup>.

Conocida es la crítica implacable de Ortega a Cánovas, y al sistema político ideado por el político de la Restauración, en su proyecto de cambio de cultura política que divulga con carácter programático en la conferencia “Vieja y nueva política”. Por eso, las directrices de esa cultura política orteguiana, con el objetivo de encaminarse a la idea de nación como proyecto, tienen la influencia del pensador francés Renan. Aunque Ortega recoge la herencia alemana en cuanto al asunto de la cultura como espacio donde se manifiesta la vida humana, no es posible hablar de una nación cultural en los términos señalados por los románticos. Con respecto a lo que esta tesis doctoral delimita, Ortega se aproxima a la concepción de nación política renaniana por cuanto al matiz de proyecto común que se forjan los ciudadanos, y, en el fondo, a la noción de cultura política como nueva actitud de situarse ante la vida política de la Restauración.

La Constitución de 1876, basada en los deseos canovistas de dar por concluido el Sexenio democrático, invoca aquella mirada de España como imagen determinada por la tradición histórica. Y este planteamiento es el que rechaza Ortega porque deja, a su juicio, muy poco margen de maniobra para la implantación de una nueva cultura política y, en consecuencia, para la construcción de una nación, fruto todo ello de la libertad de los ciudadanos para decidir y participar en los asuntos públicos y en los proyectos que estimen oportunos para un país mejor. A la España de Cánovas caracterizada por el honor del pasado, Ortega opone la España del porvenir, cuyo honor será ratificado en la obra de cada día.

---

<sup>266</sup> Jean-Claude RABATÉ, “Francia 1870 - España 1898. Desde la *Débâcle* hasta el *Desastre*”, en Manuel BRUÑA CUEVAS *et al.* (coords.), *La cultura del otro: español en Francia, francés en España*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2006, pp. 636-639. Por otro lado, una comparación entre la derrota de Sedán y la del 98 se encuentra en Vicente CACHO VIU, *Repensar el noventa y ocho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.

Es evidente, pues, que Renan fue una fuerte influencia en muchos intelectuales y políticos españoles de finales del siglo XIX y principios del XX, tanto por su teoría política como por su obra de pensamiento. Fue una referencia para personalidades como Julián Sanz del Río, Emilio Castelar, Concepción Arenal, Miguel de Unamuno, Pío Baroja, *Azorín* o Ramiro de Maeztu. También estuvo presente en escritores como Azcárate, Menéndez Pelayo, *Clarín*, Galdós o Altamira. Incluso en aquéllos que marcaron un claro desacuerdo con Renan, como ocurrió con Pi y Margall, Canalejas, Cánovas o Salmerón. En lo que al interés que aquí respecta, es notorio el sentir renaniano en hombres de la generación del 14 como Ortega, Zulueta, Pérez de Ayala o Azaña<sup>267</sup>. Posiblemente se deba a que es la generación con más signo político, dada la situación histórica en la que se encontraba y las intenciones participativas de propuestas de transformación de la idiosincrasia social y política del país. Y el pensamiento político de Renan supondría, por eso, un acicate para sus proyectos.

Como mantiene Jaime de Salas, Ortega se halla, como también fue el caso de Renan, en un plano intelectual que ha de ofrecer una solución a las coordenadas históricas en las que vive. Y así Ortega como Renan creen de necesidad vital hacerse cargo de la realidad en la que se encuentran atendiendo a las contingencias del momento. Trataban de expresar una reivindicación histórica por medio de la experiencia estética<sup>268</sup>.

Otra figura importante que hubo de tener un fuerte peso en la teoría política de Ortega es la de Alexis de Tocqueville. Ciertamente, durante el período de la obra orteguiana publicada que esta tesis doctoral estudia, el pensador francés tan sólo es citado una vez<sup>269</sup>, y ni siquiera de forma expositiva o en debate con las ideas de Tocqueville. No obstante, hay que inclinarse por la posibilidad de que Ortega tuvo presente la filosofía política de Tocqueville al menos en los albores de los años treinta por las razones dadas arriba, en el subcapítulo 1.1.2; a lo que hay que añadir que

---

<sup>267</sup> Vid. Francisco PÉREZ GUTIÉRREZ, *Renan en España*, Taurus, Madrid, 1988, especialmente pp. 261-305.

<sup>268</sup> Jaime DE SALAS, "Renan ante Lamennais, Ortega ante Baroja y los usos de la perspectiva", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 35, 2002, pp. 233 y 235.

<sup>269</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 362. Ciertamente, Tocqueville es citado por el filósofo madrileño en el "Prólogo para franceses" que es incorporado en esa obra con posterioridad, en el año 1937.



Tocqueville es una personalidad sumamente importante en la historia del pensamiento político contemporáneo como para ser descuidado por cualquier estudioso que trata de dar consistencia a su propia teoría política. Ortega expresa desde muy pronto los límites que hay que trazar para el ejercicio democrático por la amenaza implícita que conlleva su uso exagerado en todos los ámbitos de la vida, y marca las diferencias con otra práctica que también considera de especial atención, la del liberalismo. Sonia Cajade Frías examina en su trabajo doctoral la fuerte influencia de Tocqueville en el pensamiento político orteguiano. Si bien tiene que ceñirse al segundo Ortega por ser explícitas en este periodo las alusiones al pensador francés, señala cuestiones que se encuentran en toda la obra de Ortega, como el conocimiento del funcionamiento de la democracia para evitar sus efectos negativos y dotarlo de una estabilidad que evite procedimientos despóticos<sup>270</sup>.

Por su parte, Jaime de Salas e Isabel Ferreiro Lavedán, en su artículo “Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad”, muestran la situación cultural en la que se insertan las obras de ambos pensadores haciendo hincapié en su contexto político y el funcionamiento de las instituciones. Y, a pesar de ser en la obra tardía de Ortega donde constan las menciones netas a Tocqueville, las ponen en relación con contenidos de escritos orteguianos de las tres primeras décadas del siglo XX<sup>271</sup>. Es por ello por lo que Ortega tuvo presente parte de las ideas políticas del pensador francés, ya que éste, como dice María José Villaverde en “La democracia en América: bicentenario de Tocqueville”, fue el primero en exponer el fenómeno democrático de los Estados Unidos y las implicaciones que supondrían para Europa. Villaverde destaca del pensamiento político tocquevilleano aspectos que serán relevantes en la obra de Ortega, como es, por ejemplo, lo nocivo que puede resultar el alejamiento de los individuos de la vida pública, bien por negligencia, bien por comodidad. Desprenderse, de esta manera, de los quehaceres públicos es terminar dejando en manos del Estado muchos de los derechos ciudadanos, hasta el punto de decidir el Estado la resolución de problemas que incumben a parcelas de la vida humana, y, consecuentemente, tomar el dominio de

---

<sup>270</sup> Sonia CAJADE FRÍAS, *Democracia y Europa en J. Ortega y Gasset. Una perspectiva ética y antropológica*, tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2007, pp. 267-268. Cajade se centra también en otros dos filósofos clásicos de influencia notoria en Ortega además de Tocqueville, como son Platón y Stuart Mill, con los cuales traza un hilo temático en torno al concepto de democracia y sus funciones.

<sup>271</sup> Vid. Jaime DE SALAS e Isabel FERREIRO LAVEDÁN, “Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 20, 2010, pp. 179-192.

su existencia por medio de mecanismos tiránicos. La respuesta que puede frenar este despropósito pasa, según Tocqueville, por una sociedad civil fuertemente estructurada en asociaciones, una prensa libre, una justicia independiente y una administración descentralizada<sup>272</sup>.

Una mención particular que también puede hacerse es la del filósofo francés Auguste Comte. Algunas ideas esenciales del precursor de la sociología tuvieron un cierto calado en el pensamiento de Ortega, a juzgar por las reflexiones que le sugieren las propuestas comteanas. Las alusiones de Ortega a Comte le sirven para ir abriendo un camino a la hora de dar su propia visión al rumbo de las sociedades. Ciertamente, no ha de verse la filosofía de Ortega sobre la base del positivismo del siglo XIX, en el que Comte apoya su pensamiento social con la teoría de los tres estadios, sobre todo, desde el enfoque que el filósofo francés hace de la filosofía positivista como conocimiento de *lo real* por oposición al fenomenalismo de Kant. Pero, en términos generales, hay que tener en cuenta que el positivismo comteano surge como búsqueda de las pautas que rigen la naturaleza así como el progreso histórico de las sociedades. Es en el ambiente de la Revolución Industrial donde se generan los argumentos de Comte, y por desacuerdo a los planteamientos de Voltaire y Rousseau, pero ese intento de ordenación de lo social, lo político y lo económico lleva a Ortega a configurar el suelo sobre el que reorganizar el ámbito político y social.

Desde la visión de Julián Marías, las ideas, que, para Comte, no son sólo fenómenos que tienen los individuos sino que también corresponden a la sociedad, obedecen por eso a la realidad tanto del individuo como de la sociedad, y, en última instancia, por este motivo dependen de la historia. Hay que destacar aquí que el filósofo francés considera que hay una estrecha relación entre lo social y las ideas, hasta el punto de que lo social está supeditado a las ideas, o, lo que es lo mismo, las ideas rigen el mundo y tienen su manifestación en la realidad. A medida que haya un reconocimiento de las ideas, habrá un mayor entendimiento de los saberes; y sobre esta base es como se puede obtener un nuevo orden social, que iría adquiriendo una condición de autoridad suficiente de tal modo que dé cuenta de su continuidad histórica. Es así como podría explicarse el pasado y reconducir el futuro, o podría tener lugar el lema político

---

<sup>272</sup> María José VILLAYERDE, "La democracia en América: bicentenario de Tocqueville", *El País*, 26-XII-2005.

comteano: “orden y progreso”<sup>273</sup>. Siguiendo esta línea, Ortega desarrolla su teoría de la cultura política atendiendo a la fuerza que tienen las ideas para educar a los individuos y transformar la sociedad. También afirma que así es como se puede ir configurando un nuevo hábito de disciplina social, haciéndose más crítica y comprometida con lo común, que revierte en el propio bien del individuo. Y, sobre todo, la teoría de la cultura política de Ortega comprende y canaliza las decisiones colectivas que se han tomado en un pasado y que han alumbrado unas actitudes morales, sociales, políticas, institucionales y jurídicas. De ahí que, en función de si esas actitudes reflejan el pulso vital de la sociedad en términos de participación y control del poder gubernamental sobre la base de una educación política que abarca dimensiones morales, estéticas y científicas, pueda tener lugar el progreso histórico. A fin de cuentas, ese pulso vital que cabe decir de Ortega sería como el poder espiritual comteano.

Así, entonces, Ortega extrae de Comte el peligro de no hallar un poder espiritual que haga frente a la desorganización social cuya causa la encuentra en el hombre-masa, al que considera gestado en el siglo XIX y previsto por algunos como Hegel, Nietzsche o Comte. Sistematizar los sentimientos, entonces, como sugería el propio Comte, evitaría el dominio del subjetivismo y el relativismo del hombre europeo<sup>274</sup>. En unas notas de trabajo sobre Comte, Ortega explica que la sistematización de los sentimientos está fundada en una sistematización intelectual, ya que ésta es la conciencia de un orden que regula los sentimientos y las actividades. Se trataría de un orden objetivo que haría que lo subjetivo no se viera disperso, pues, sin ese orden objetivo, lo subjetivo sería mera inercia. Esto quiere decir que, desde un punto de vista trascendente de la realidad, hay una necesidad objetiva de perfeccionar dicha realidad, y por eso el hombre tiene la misión de completarla con su conciencia del orden o inteligencia, y de esta forma es como el hombre también se completa en el mundo. A su vez, la inteligencia requiere de los sentimientos, se articula y es formada por ellos; la inteligencia por sí sola no sería tal inteligencia. Así es como Ortega, a propósito de Comte, ve la sociología como una “ciencia del hombre”, representa un método histórico donde la sociología como ciencia es una variable que depende de la independencia del hombre, esto es, cabe hablar de ciencia en función del “movimiento, variabilidad y desarrollo humanos”. Y, aunque

<sup>273</sup> Julián MARÍAS, *Historia de la Filosofía*, en *Obras*, 6.ª edición, Revista de Occidente, Madrid, 1981 [1.ª edición de 1941], tomo 1, p. 340.

<sup>274</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Introducción a una estimativa.— ¿Qué son los valores?” (1923), III, 549, y *La rebelión de las masas* (1930), IV, 405.

Ortega ve en Comte todavía una naturaleza del hombre que sigue las tesis de Lamarck, advierte de que su sociología es precursora de una desnaturalización del hombre por apuntar a una “ley del desenvolvimiento continuo”, lo que significa que entiende al hombre en su capacidad de progreso. La contribución esencial, entonces, que el pensamiento de Comte pudiera haber hecho a la noción de cultura política de Ortega sería el preguntarse por el poder espiritual que está presente en una época a la que la sociedad se enfrenta. Y, en este sentido, encuentra ya en Comte la teoría de las generaciones, entendida como una actividad propia de la historia<sup>275</sup>.

En palabras de Comte, lo que es referido a la participación política y la lucha por el poder no ha estado en la mano del pueblo sino de las clases superiores o medias. Y más que discutir por los derechos, al pueblo le interesaría cumplir con los deberes con los que le sería posible unirse para emprender transformaciones fundamentales como la de darse una moral universal, base para la convivencia social. Comte piensa que el principal beneficiario de este cambio es el pueblo, y por eso le corresponde implicarse en la acción de esos deberes dirigidos a construir un sólido tejido social. El pueblo no tiene que ocuparse directamente del poder político según Comte, la inquietud primordial ha de ser la constante participación en el poder moral, que es al que pueden acceder todos los hombres, que no conlleva ningún peligro de desorden y que coadyuva a inculcar los deberes morales de la sociedad en el poder político. Se trata de que el poder espiritual gestado en la sociedad constituya también una fuerza de regeneración de las instituciones. Esta definitiva repercusión en política es lo que se interpreta como un programa social de “educación normal” y “trabajo regular”, en suma, lo que Comte cree que es la misión de la política destinada a atender al pueblo<sup>276</sup>.

Otras fuentes clásicas que contribuyeron en gran medida a la configuración del pensamiento político orteguiano fueron Johann Gottlieb Fichte y Ferdinand Lassalle. De Fichte hay que destacar su defensa de la conciencia alemana tras la independencia de los Estados alemanes a causa de la derrota de Prusia de 1806 en favor del ejército

---

<sup>275</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Comte”, caja 8, carpeta 45, notas 1, 5, 7-10, 36 y 39, [s. f.], AFOM. Por la alusión indirecta que Ortega hace a la compatibilidad entre la razón y la vida, lo que en estas notas se refiere a inteligencia y sentimientos, tal vez este escrito pueda situarse entre los años veinte y treinta, sobre todo porque expresa la tesis de las generaciones que expone en *El tema de nuestro tiempo* de 1923 y por la emergencia de la regeneración europea. Por otro lado, en su obra publicada en ese período es reiterada la mención a Comte y el “pouvoir spirituel”.

<sup>276</sup> Auguste COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo*, edición de Eugenio MOYA, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999 [1.ª edición de 1844], pp. 149-151.

napoleónico, lo que puede extrapolarse a Ortega, si bien, obviamente, en una coyuntura histórica diferente, vista como la necesidad de una nueva cultura política, una actitud distinta ante la vida política de principios del siglo XX, para protegerse de las amenazas que impedían un proyecto nacional sustentado en las ideas de cultura y educación política. Por otra parte, asuntos como los relacionados con la legislación de una Constitución que responda a las demandas de la sociedad o con la elevación del nivel de vida de los trabajadores remiten a los planteamientos expresados por Lassalle, sobre todo, en tanto que muestran una oposición a las tesis del socialismo utópico de Fourier u Owen o del socialismo colectivista de Marx y Engels.

En cuanto a Fichte, es aludido en numerosísimas ocasiones por Ortega en toda su obra. En cuestión política, destaca un enfoque primordial que puede circunscribirse a su teoría de la cultura política. Así, en *Vieja y nueva política*, texto que proclama las intenciones programáticas de la Liga de Educación Política, hace mención a la concepción política básica de Fichte, del que dice que la considera la declaración de lo que es, de la honda realidad que le es singular a cada tiempo acogiendo la opinión de la sociedad. Y, puesto que no resulta fácil que la sociedad exprese lo que siente, el trabajo de la política, de los que se dedican a la política por oficio, ha de consistir en sacar a la luz las opiniones más hondas de la ciudadanía. El político ha de tener la virtud de renunciar a sus propias consideraciones y adentrarse en lo más profundo que reside, por ejemplo, en una generación, pues, sabiendo lo que quiere y necesita esa generación, posibilitará lo que hay de fructífero en ella. En este sentido, en su artículo “Renan” y a propósito de Fichte, afirma que lo propio de cada individuo permutará en el seno de la sociedad en un acervo colectivo. Lo que viene a decir Ortega es que educado este acervo colectivo se obtendrá un código de normas compartido sobre la base de unas reglas morales y unos ideales estéticos. Esto llevaría al individuo a plantearse que con cada uno de sus actos vea que puede seguir sus gustos o conducir sus deseos a una ley superior del bien común<sup>277</sup>.

La problemática que había abierto Fichte es que el desarrollo exhaustivo de la ciencia al que había llegado la Edad Contemporánea llevaba implícita la inercia del dominio de todas las fuerzas y productos de la naturaleza, lo que hace valorar todas las

---

<sup>277</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 711, y “Renan” (1909), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 47-48.

cosas en términos de su utilidad. Tal instrumentalización de la cultura de una época, según Fichte, convierte a los Estados y los gobiernos de los pueblos en máquinas volubles de su propia consistencia política, anegando otros períodos y constituciones anteriores. Y esto hace que queden secuelas de esta confección política en otros ámbitos como el moral, el religioso o el de la propia ciencia, que será deudora de su tiempo. En moralidad, entenderá por bueno lo que es para uno mismo, aunque para no crear mala sensación también dirá que hay que hacer el bien para el prójimo. La imagen que mostrará de la religión es la de la felicidad alcanzada tras el gozo moderado para así gozar durante mucho tiempo. Y la ciencia, cegada por las explicaciones de la experiencia sensible, se verá incapacitada de elevar cualquier dato de la experiencia a conocimiento sistematizado. Fichte conduce su investigación filosófica, por eso, hacia la estética de una “vida superior” que ilumine hombres mejores<sup>278</sup>.

En *Discursos a la nación alemana*, Fichte expone algunos planteamientos de los que Ortega tomará nota a la hora de plantear su teoría de perfeccionamiento del pueblo. Fichte parte de la singularidad intrínseca con la que se originan los pueblos y de ahí el desarrollo en función de esa singularidad con la que han de contribuir los hombres. Y es que la permanencia de un pueblo depende del propio desarrollo que un hombre haya tenido en el seno de ese pueblo, por lo que en gran medida ha de desear la existencia de su pueblo porque ella alberga la larga duración de su vida. Lo primordial, entonces, es que los hombres sientan amor por su patria a fin de que sean conscientes de que, en la continuidad de su pueblo, radica la consecuencia de transmitir un legado a sus descendientes. Fichte sitúa así al pueblo por encima del Estado, al que ve como un medio que facilita la estructura y el florecimiento de aquél. El Estado tiene que regir una justicia y una paz interna, e, incluso, limitar la mera libertad natural de los hombres para preservar aquella permanencia del pueblo. Es claro que una sociedad no puede soportar por sí sola la libertad infinita porque podría llevar a los hombres a su propia destrucción, salvo que fuese gobernado por el rigor de tal forma que adiestrara a los hombres a convivir en paz. Sin embargo, esto no es posible cuando se parte del supuesto de las ambiciones del género humano y de los pueblos, pues rebasan el cálculo limitado de tranquilidad. En este sentido, el amor de los hombres por su patria tiene que alcanzar al mismo Estado, que, como autoridad primera, se encargue de la paz interna, la libertad

---

<sup>278</sup> Johann Gottlieb FICHTE, *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, traducción de José GAOS, Revista de Occidente, Madrid, 1976 [1.ª edición de 1806], pp. 40-43.

individual y el bienestar de todos<sup>279</sup>. Obviamente, el contexto en que Fichte escribe los *Discursos*, el del Berlín de 1808, es el de la ocupación de las tropas napoleónicas, por lo que trataba de despertar un sentimiento nacional libre de la invasión francesa al tiempo que dar contenido a un esencialismo del ser alemán. La propia terminología fichteana se centra en dar cuenta de una eternidad del pueblo alemán en donde tendría lugar el carácter nacional, que podría considerarse como algo estático ante la proposición de unir al individuo a la nación en tanto que su naturaleza de ser eterna, y cuyo sacrificio de la población giraría en torno a esa idea de pertenencia a lo imperecedero. No podría extrapolarse esta idea a la España restauradora en la que vive Ortega, aunque la influencia que recibe del filósofo alemán le sirve para establecer unas premisas de sensibilidad en el español por su pueblo, la toma de conciencia del sentimiento patrio con el objetivo de dejar en herencia a las generaciones venideras un país mejor y la construcción de una nación que gozara de un provenir histórico. El matiz orteguiano se dirigiría, pues, a un concepto de nación como proyecto común de los hombres atendiendo a la historicidad del individuo que impregna la vida social, en la que se van conformando unos usos que transforman la realidad de acuerdo con los intereses comunes. En relación a esto Ortega verá obligada la mutación de la política y el uso del Estado como instrumento que coadyuve a la realización del proyecto nacional. Una nueva manera de ver la política, esto es, una cultura política, tendría que generar usos sociales distintos acogidos a la dinámica que caracteriza al ser histórico del individuo y al conjunto de la sociedad que pertenece. Así se expresaría Ortega en algunos episodios críticos que justificarían su teoría política: la fundación de la Liga en 1913 con la que denuncia la vida parlamentaria, la reclamación de los poderes públicos en 1917 ante el suceso de las Juntas de defensa o la disolución del régimen monárquico en 1931 tras la experiencia del Directorio de Primo de Rivera.

De Fichte también cogerá Ortega alguna noción con respecto a la educación. El filósofo alemán pensaba que la educación debe animar y alimentar la formación del individuo. Su compromiso ha de consistir en encauzar su voluntad de amar el bien común. Fichte estima que desde la política se ha gestado un hombre que sólo desea el bienestar material, y que, infundiéndole el temor a perderlo o la esperanza de conseguirlo, estaría dispuesto a desear también el interés social sobre la base del mismo

---

<sup>279</sup> Johann Gottlieb FICHTE, *Discursos a la nación alemana*, Orbis, Barcelona, 1984 [1.ª edición de 1808], pp. 160-163.

bienestar material. Por este motivo, Fichte habla de formar el interior del hombre, una conciencia que se dirija a la comprensión del bien como tal, sustituto del egoísmo que supondría el bien como utilidad. Ese bien *de espíritu*, desposeído, por tanto, de connotaciones materiales que hicieran entrar a los hombres en una lucha improductiva, es lo que Fichte cree que repercutiría en un beneficio general de la nación, y de ahí la necesidad de inculcarlo en el individuo<sup>280</sup>.

En cuanto a Lassalle, Ortega cree significativo percibir los elementos de injusticia que conforman las comunidades y que el Estado ha de servir para dar respuesta a las “reivindicaciones proletarias”, que ha de convertirse en un Estado más social. Por ello estima que la organización de los obreros es clave para la prosperidad del país. Y cree que los obreros en coalición con los intelectuales sería la interrelación de ciencia y trabajo que daría lugar a la organización de la sociedad al modo lassallista<sup>281</sup>.

Lassalle partió de un presupuesto de índole jurídica sobre el que meditó para establecer esa asistencia del Estado a la sociedad. Así, distingue primero “ley” de “Constitución”, pues si ambas cosas son en su origen leyes, no tienen, sin embargo, la misma disposición legislativa. En un país los distintos gobiernos realizan la tarea normal de promulgar leyes a medida que progresa con el fin de conquistar un nuevo derecho, esto tiene su efecto en el cambio que se produce en el estatuto legal vigente. Pero la Constitución, en este sentido, no es una mera ley, o no es una ley más, es “la ley fundamental del país”. Y el que una ley tenga el carácter de fundamental implica que es la ley de la que derivan las demás leyes ordinarias. La Constitución como ley fundamental, por tanto, es la ley sustancial, la que constituye las otras leyes, de tal forma que éstas sólo pueden ser generadas por aquella ley principal. La Constitución como ley fundamental no lo es por capricho, sino que lo es por necesidad y no puede ser de otra manera. Y, de este modo, todas las demás leyes ordinarias no pueden promulgarse como leyes cualesquiera, sino en tanto que la realidad jurídica que la ley fundamental les imprime. Esto lleva a Lassalle a extraer unas consecuencias prácticas como efecto y manifestación de la Constitución actuante, y es que para dar garantía de esa actuación es preciso un poder organizado. Corresponde esta custodia, por una parte,

---

<sup>280</sup> *Ibidem*, pp. 67-68.

<sup>281</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “En torno a un héroe moderno.— Lassalle” (1911), I, 508 y 512, “El genio de la guerra y la guerra alemana”, en “Ensayos de crítica”, en *El Espectador II* (1917), II, 345, y “[Defensa de Unamuno en Salamanca]” (1914), VII, 398.



al ejército y, por otra, a los cuerpos de funcionarios y empleados de las administraciones públicas como resortes orgánicos de la sociedad<sup>282</sup>.

En efecto, Ortega verá en la reforma de la Constitución la completitud de su programa de cultura política, ya que todos los planteamientos teóricos de cambio de actitud de los ciudadanos ante la vida política y en sociedad trata de fundamentarlos con leyes que no sólo aseguren la justicia social, sino también un código deontológico de la ciudadanía en el seno de una Constitución que lo albergue. Este principio moral de la sociedad actuaría como fuerza activa del compromiso participativo y político de los ciudadanos con el proyecto de construcción de su propio país. En el fondo, también se convoca aquí la idea de compromiso a la que aludía Tocqueville, como se ha mencionado arriba, en el subcapítulo 1.1.2, cuando se decía que los norteamericanos se vieron en la obligación de trabajar por su país al haber sentido ellos mismos que habían legislado sus normas, y de ahí que las hicieran actuar y las cumplieran.

Merece comentario la huella nietzscheana en la composición de la filosofía política de Ortega, y no sólo en algunos momentos puntuales de su obra sino a lo largo de toda ella. Por eso es de recibo destacar aquí, en lo que concierne al período que estudia esta tesis doctoral, algún aspecto del pensamiento de Nietzsche en la teoría social y política orteguiana. De acuerdo con Jesús Conill en su artículo “Nietzsche y Ortega”, tal vez Ortega entrara en contacto con la filosofía de Nietzsche por primera vez a través de Unamuno y Maeztu, y después, a finales de los años diez, mediante las enseñanzas de Simmel. Esto indicaría que la influencia nietzscheana no procede de Heidegger, pues más bien la lectura de la obra de Nietzsche daría el fundamento filosófico para una contraposición a Heidegger y una nueva forma propia de la filosofía española.

Siguiendo con Conill, Nietzsche abre el camino a Ortega de enfrentarse a la realidad viviente de una nueva manera, sin caer en los enfoques biologistas e irracionalistas del filósofo alemán. El valor principal nietzscheano del que Ortega se hace eco es el de la vida como acto de creación, y sobre esta base asienta su noción de cultura en tanto que cultura de la vida a partir de la idea de mundo de la vida. “Mundo”

---

<sup>282</sup> Ferdinand LASSALLE, *¿Qué es una Constitución?*, Ariel, Barcelona, 2002 [1.ª edición de 1862], pp. 80-84 y 119-120.

significa, entonces, un punto de vista con el que encauzar la cultura moderna a fin de salvar la circunstancia. La razón formal ha tratado de ordenar la vida, pero, desde la apreciación orteguiana, como es sabido, la razón es más bien una función de la vida. En este sentido, la vida es el individuo, lo que es y lo que hace en un mundo que le incumbe, y ello le exige tomar decisiones<sup>283</sup>. En la dimensión política puede verse una interpretación metafísica significativa. El individuo y también la sociedad de la que forma parte se ven en un espacio público del que dependen para su propio progreso, y las decisiones y los actos realizados en el ejercicio de la política hay que verlos incluidos en esa realidad vital compuesta de sujeto y mundo. Ante la razón formal que caracterizaría a la política oficial, habría que acometer una política vital, la que cubre las demandas del individuo y sociales, por oposición a la reducción de la vitalidad, a la razón formal de la política oficial.

El razonamiento que Ortega sigue de Nietzsche partiría de una premisa sustancial en “Teoría del clasicismo”, y es que la imagen creada de un sobrehombre quiere decir que el hombre puede hacerse mejor porque está en sus posibilidades ser mejor. Y por eso en “El sobrehombre” mantendrá la tesis de que cada individuo aislado no puede ser norma, sino aquellos individuos cuyos valores objetivos conformarían lo que hay que entender por humanidad. Así quedarían arraigadas unas virtudes que encarnarían la “vida ascendente”; la voluntad de aspirar a estas virtudes sería la manera de dar con una España posible, dirá Ortega en “Brindis en el banquete a la revista *Hermes*”<sup>284</sup>. En unas notas de trabajo que Ortega escribe sobre Nietzsche, se alude al concepto de nihilismo como el tiempo en que no existen valores suficientes que garanticen el estatus de humanidad. Esta idea del filósofo alemán que Ortega está teniendo en cuenta indica que el vacío de valores no puede estar regido por razones objetivas. La propia falta de valores es síntoma de enfermedad en una sociedad, lo cual significa que los individuos se ven representados en un “tipo vital” de predominio descendente, es decir, de negación de todo tipo de convicciones e ideales que afirmen la vida en su proceso histórico<sup>285</sup>.

<sup>283</sup> Jesús CONILL, “Nietzsche y Ortega”, *Estudios Nietzsche*, n.º 1, 2001, pp. 55 y 57-59.

<sup>284</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Teoría del clasicismo” (1907), I, 126, “El sobrehombre” (1908), I, 178, y “Brindis en el banquete a la revista *Hermes*” (1917), III, 41.

<sup>285</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “[Nietzsche]”, notas 5 y 6, en caja 31, carpeta 3, carpetilla 20, [s. f.], AFOM. A juzgar por la similitud terminológica y argumental con la de los textos citados en la nota anterior, estas notas de trabajo tal vez fueron redactadas a finales de los años diez. De hecho, otras notas, fechadas en 1919, con igual material de papel y mismos estilo y tinta de letra,

Atendiendo a la lectura que hace Gonzalo Sobejano sobre este aspecto, hay que observar que el aristocratismo que Ortega despliega de Nietzsche tiene tres matices relevantes en su filosofía política: por un lado, el político-nacional que explica en *España invertebrada* en 1920-1922; por otro, el individual-paradigmático que plantea en *Mirabeau o el político* en 1927; y, finalmente, el social que retrata en *La rebelión de las masas* en 1930. Ante el movimiento nihilista que se estaba instalando en Occidente, y del que Nietzsche ya alarmaba, el tema recurrente en Ortega será la ausencia de esas personas destacadas de tono ascendente que equilibrarían el pulso histórico de la sociedad. Así, cuando las masas asumen su docilidad ante las minorías rectoras, el tono vital crece y la sociedad puede emprender su camino al porvenir, “tener un programa para el mañana” dirá Ortega. En cambio, cuando las masas renuncian a su situación en ese marco de referencia, la sociedad se disgrega y sobreviene la decadencia, se adhiere a un tono vital descendente<sup>286</sup>.

Lo que Nietzsche dice en *Más allá del bien y del mal* es que la elevación del individuo se produce en una sociedad aristocrática, la cual hay que entenderla estructurada como una jerarquía de valores donde ha de existir alguna forma de “esclavitud”. La distancia dada entre estas dos partes de la sociedad, entre dominantes y obedientes, estriba en que aquéllos tienen el mando sobre éstos en función de caracterizarlos como súbditos, lo que hace crear en el hombre la percepción de que hay estados más elevados de ser humano. Nietzsche reconoce que esta clase de los dominantes era en el fondo una clase de bárbaros porque se lanzaban sobre los otros que, aunque más civilizados, tenían menos fuerza bruta. Pero lo esencial de esta concepción de sociedad aristocrática es que los dominantes justifiquen este tipo de sociedad sobre la base de que los dominados funcionen como instrumentos de la sociedad, así la sociedad no existiría para sí misma sino con arreglo a que una élite se eleve a un estado superior, pues este ejercicio de dominio es lo que entiende Nietzsche como voluntad de poder, que es lo propio de la vida misma<sup>287</sup>.

---

hacen mención también a los tipos de vida ascendente y decadente. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Nietzsche / Ernest Bertram. -Berlín, 1919”, nota 4, en caja 29, carpeta 39, carpetilla 6, [1919], AFOM.

<sup>286</sup> Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España (1890-1970)*, Gredos, Madrid, 1967, pp. 552-553. La cita de Ortega en *España invertebrada* (1922), III, 442.

<sup>287</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, prólogo de Dolores CASTRILLO MIRAT, traducción de Carlos VERGARA, Edaf, Madrid, 1985 [1.ª edición de 1886], pp. 186-189.

Habría que situar, por otra parte, el razonamiento nietzscheano. Tal y como expresa José Luis Villacañas en su obra *Historia de la Filosofía Contemporánea*, con *Más allá del bien y del mal* Nietzsche pone de relieve que a finales del siglo XIX el positivismo ha conquistado el espacio de la ciencia, y el auge de los saberes especializados ha llevado a una democratización social del Estado, lo que suponía la toma del papel principal en la sociedad por parte de las masas, que se convertían en los propios consumidores de los productos que elaboraban. Nietzsche vio aquí un acto de inversión de la democracia, cuyo significado se traducía en la dificultad de definir el liderazgo social. El positivismo, entonces, no quedaba reducido tan sólo a una cuestión del ámbito académico, tenía una manifestación social que implicaba comprender cuál era el rumbo de la sociedad. La prominencia del positivismo favorecía al especialista de acuerdo con el curso que había de coger la sociedad, pues era visto como el hombre útil al aparato del Estado y a la producción. Pero esta irrupción del especialista potenciado por el impulso de las masas marcaba un punto de inflexión en la trayectoria que había seguido la modernidad, ya que había sido la filosofía, como conocimiento general de todos los saberes, la que había dominado el campo de la ciencia desde la Grecia clásica hasta el Renacimiento.

En este sentido, recuerda Villacañas, en Alemania hubo un gran crecimiento económico promovido por las administraciones e instituciones del Estado que reversionó en el desarrollo de los saberes técnicos, lo cual hizo que el positivismo se asentara allí donde había imperado la metafísica. Por ello, incide Villacañas, Nietzsche no está en el contexto de Comte, que veía en 1848 una Europa ante la duda de elegir entre revolución o reacción, sino en el del II.º Reich alemán en que se está produciendo una rápida modernización de Alemania orquestada por el aparato del Estado. A pesar de esto, el filósofo alemán pensaba que esta fase sería transitoria y, por eso, a su juicio, la masa no podía constituirse en soberano, ya que la veía inepta para conducirse a sí misma. Y, por este mismo motivo, la masa guiada por la política democrática de la propaganda sucumbiría a la necesidad de hombres excelentes, asunto que apunta a una problemática de la filosofía ulterior<sup>288</sup>.

---

<sup>288</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Akal, Madrid, 2001, pp. 81-83.

La organización nietzscheana de la sociedad es aceptada por Ortega si bien matizó que los dominantes y obedientes, o lo que en su propio lenguaje denominará élites y masas, sustentarían la interrelación mediante la ejemplaridad y la docilidad respectivamente. En Ortega existe el planteamiento del éxito de la sociedad si ambas, élites y masas, cumplen con su misión en el objetivo de un proyecto más que en la definición estética de la historia de las civilizaciones. Otra cosa distinta es si las élites están dispuestas a desposeerse de su orgullo en sentido nietzscheano y a implicarse en el proyecto que significa vivir en sociedad, si es como relata Ortega en *España invertebrada*, cuando afirma que los hombres egregios y los hombres corrientes forman todos parte de una misma comunidad. Elevar el tono vital de una civilización sólo es posible, en Nietzsche, en la clase dominante, pero, en Ortega, esa elevación es un valor que hay que crear para aumentar el nivel histórico de una civilización. Hay que ver, por eso, cómo este razonamiento adquiere consistencia cuando se aborda la cuestión elemental de que, si en toda sociedad hay de forma natural unos hombres que destacan por encima de otros, esos hombres no sobresalen porque haya otros que no puedan hacerlo (aspecto al que no atiende estrictamente Nietzsche). Y, en este sentido, hay que ver en el pensamiento político de Ortega la cuestión de que sin consideración de las masas no hay élites, pues, si las élites se gestan en las mismas masas en virtud de su esfuerzo egregio, no pueden marcar después la diferencia con éstas, máxime si los dos tipos de hombres están en el mismo cuerpo colectivo y tienen el mismo objetivo de proyecto social. Esta problemática es analizada en los capítulos 6.2 y 6.3 de esta tesis doctoral.

Otros autores clásicos también tuvieron alguna reconocida importancia en el pensamiento de Ortega a pesar de que no fueran suficientemente explorados por él. Así ocurre con la referencia del filósofo de la historia napolitano Giambattista Vico, de la que ha ido ocupándose en diversos estudios José M. Sevilla. En “Vico y Ortega y Gasset: afinidades y contrastes”, no habla tanto de influencias como de ciertas semejanzas entre ambos autores. Aunque Sevilla examina las inclinaciones no siempre suficientemente explícitas de Ortega por ciertas tesis historicistas de Vico, lo que resulta pertinente para este trabajo doctoral es que Ortega se muestra más partidario de las corrientes filosóficas alemanas que de la línea de más aparente conexión de Vico. El hecho primordial, como es sabido, se debe a que al pensamiento alemán le es propio el concepto y al pensamiento mediterráneo, la mera descripción sensual. Sin embargo, Sevilla mantiene que, a pesar de esa preferencia de Ortega por el mundo alemán, Vico

abre el camino de la ciencia histórica, cuyo testigo lo recoge Dilthey y en cuya sintonía se sitúa Ortega<sup>289</sup>. De Dilthey es manifiesta la herencia en el filósofo madrileño, sobre todo en el llamado segundo Ortega y a juzgar por las notas de trabajo dedicadas al filósofo alemán redactadas a principios de los años treinta<sup>290</sup>; pero de Vico tal vez Ortega cogió algunas ideas fundamentales con respecto a la cuestión del historicismo, lo cita en distintos puntos a lo largo de su obra. Por lo que aquí interesa cabe hablar de una razón histórica común en estos pensadores de la que parte el sentido vital y racional del hombre.

---

<sup>289</sup> José M. SEVILLA, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, La Città del Sole, Nápoles, 2007, pp. 472-473. Con respecto a la relación temática entre Ortega y Vico, Sevilla ha redactado otros trabajos, *vid.*, por ejemplo, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, Guerra Edizioni, Perugia, 2002, y “Vico y Ortega, arquitectos de la razón narrativa”, en *Tramos de Filosofía*, Kronos, Sevilla, 2002. Para otro texto que aborda la familiaridad entre ambos autores, *vid.* Giuseppe CACCIATORE, “Appendice. Vico e Ortega. Note in margine alla critica della ragione problematica”, en *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, il Mulino, Bolonia, 2013, pp. 191-199.

<sup>290</sup> *Vid.* José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo de la carpeta Dilthey”, edición de Jean-Claude LÉVÊQUE, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 18, 2009, pp. 49-75, y “Notas de trabajo de las carpetas Alrededor de Dilthey desde la razón vital”, edición de Jean-Claude LÉVÊQUE, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 19, 2009, pp. 33-55.



### 2.3. Referencias contemporáneas

El tiempo en que vive Ortega determinó su búsqueda por precisar una cultura política con la que se asentara una idea de nación. Desde su filosofía política hacía referencia a una actitud compartida por un amplio número de individuos y grupos, para hacer un proyecto de vida en común con el que configurar una nación. Para ello, la concepción sobre el Estado estaba basada en dirigirlo a este propósito.

De acuerdo con Juan Pablo Fusi, uno de los problemas considerables de los siglos XIX y XX iba a estar centrado en la manera de dar estructura al Estado nacional. Y es que en España, desde principios del siglo XIX, al tiempo que surgía una conciencia nacional también fueron asomando los indicios nacionalistas que después dieron su forma en los nacionalismos catalán, vasco y gallego. El problema que encontraba el nacionalismo propiamente español era que no tenía una gran fuerza para conjugarse mediante partidos políticos nacionalistas, lo cual repercutía en la unidad social y la organización del Estado a ese respecto. Sobre todo, esto era difícil porque no había un sistema actualizado de administración y gobierno. Ya Manuel Azaña decía que el problema importante de España era que no estaba constituido un Estado nacional moderno. Y Ortega apuntaba que el origen del problema era que faltaba una vitalidad nacional tan necesaria para lograr la nación española. Esa vitalidad nacional podía conseguirse enraizándola en las provincias, pues la conciencia de nación había que ir a encontrarla en las provincias, y de ahí que toda reforma tuviera que empezar en las provincias. Para Ortega, la inexistencia de la nación española estaba constatada en este sentido, y no había Estado nacional por el fuerte centralismo nacido en el siglo XIX a la vez que había una marcada fragmentación económica y geográfica. Fusi señala el paralelismo de esta situación española con Francia, cuyo Estado centralista se alargó hasta 1945, lo que dejó suspendida la economía nacional gala<sup>291</sup>.

La teoría de la cultura política orteguiana estaba en consonancia con transformaciones paralelas de cultura política en otros países europeos como Francia, Alemania e Inglaterra. Esto es relevante desde un factor tan determinante para la configuración de cultura política que propone Ortega como es el liberalismo. Siguiendo

---

<sup>291</sup> Juan Pablo FUSI, *España. La evolución de la identidad nacional*, Temas de Hoy, Madrid, 2000, pp. 163-165.



a René Rémond, en *Introducción a la historia de nuestro tiempo*, para ver un recorrido del liberalismo en Europa en el tiempo que más puede interesar aquí como es el siglo XIX, lo primero que hay que decir es que el liberalismo tuvo su origen y disfrutó de cierto apogeo en aquellos países en los que había una burguesía consolidada y con cierto peso en general. Desde un punto de vista sociológico, los grandes seguidores del talante liberal eran abogados, profesiones liberales y la burguesía comerciante. Y Rémond asocia la doctrina liberal con los intereses de la burguesía, lo que viene a decir que el liberalismo hay que entenderlo como los intereses de una clase. Fue hasta tal punto que, tras la revolución realizada por la burguesía, ésta llegó al poder y por eso trataba de conservarlo evitando la vuelta de la aristocracia o la subida a él de las capas populares. De esta manera, la burguesía pretendió instalarse como una clase dominante e imponer sus intereses, valores y creencias por encima de los del cuerpo social. El liberalismo se revelaba, así, según Rémond, como una corriente conservadora de pensamiento político y social, que se mostraba reacio a ceder al pueblo el poder que usurpó en su momento al Antiguo Régimen<sup>292</sup>. Ciertamente, aquí el historiador francés hace prevalecer la vertiente sociológica sobre la filosófica, y, visto de esta manera, así serían los hechos. Desde esta tesis doctoral, se atiende, precisamente, a esta visión sociológica del liberalismo del siglo XIX para localizar un marco de referencia, sin embargo, no puede desecharse la vertiente filosófica del liberalismo, tan conveniente también para dar con una comprensión más completa del asunto, y, sobre todo, cuando se trata de hablar del pensamiento político de Ortega.

Rémond anota, asimismo, la distinción que radica a mediados del siglo XIX entre liberalismo y democracia. Por un lado, el liberalismo se pone en contra de la monarquía y hace la revolución al Antiguo Régimen; pero, por otro, una vez que alcanza el poder revela su cara más conservadora. El liberalismo se postula, entonces, como un sistema antiguo que está en confrontación con dos enemigos: el Antiguo Régimen y la democracia, y que Rémond relaciona con el pasado y el futuro respectivamente<sup>293</sup>. Aquí habría que plantearse algunos interrogantes. ¿Por qué liberalismo significa pasado? ¿Por qué democracia significa futuro? ¿Por qué pasado siempre significa malo y futuro siempre significa bueno? Por el momento, la democracia no es un sistema perfecto y se

---

<sup>292</sup> René RÉMOND, *Introducción a la historia de nuestro tiempo*, Vicens-Vives, Barcelona, 1980 [1.ª edición de 1974], vol. 2, pp. 24-25.

<sup>293</sup> *Ibíd.*, pp. 25-26.

desconoce si habrá alguna vez algo mejor. Si Rémond constata esa historia sociológica del liberalismo, también puede constatar que en el pasado ha habido democracias que han cometido algunas atrocidades bajo su régimen, y hoy en día algunas democracias aprovechan la imagen positiva sobre la que se sustentan, pero no son un ejemplo del progreso y el futuro que tanto representan. Y en tanto que una democracia enquistase sus problemas y repita modelos de actuación en la vida social, política, económica o civil que fueron propios del pasado, desde luego atribuirle el carácter de esplendor que tiene la palabra “futuro” es un hecho de ilusionismo. Esto es lo que se trata de advertir con un examen desde el liberalismo, en concreto desde el liberalismo orteguiano, aunque sin tratar de caer en una defensa ciega de sus argumentos.

Ahora bien, Rémond reconoce que el liberalismo no peca de falta de originalidad por la confluencia de las dos vertientes sociológica e ideológica, que es lo que le constituiría como revolucionario, al luchar contra el Antiguo Régimen, y como conservador, al mantener el poder frente al pueblo y excluir la democracia. Por eso, Rémond destaca la conjunción de realidad e ideal que tiene lugar en aquella confluencia sociológica e ideológica<sup>294</sup>. Pero la precisión que se hace desde la línea del pensamiento político orteguiano que sigue esta tesis doctoral es que la conjunción de realidad e ideal de la que habla Rémond delata que en su convicción hay una clara separación. Otra pregunta puede ser formulada: ¿por qué están separados el ideal de la realidad o sobre la base de qué argumento es esto cierto salvo la mera convicción axiomática? Al menos en lo que se refiere al liberalismo de Ortega, se trata de un elemento sustancial en la teoría de la cultura política que propone, la cual analiza primero una realidad y, tras la detección de unas adversidades y necesidades, ofrece unos caminos de solución. Se entiende aquí, por tanto, que los ideales se forjan en la misma realidad con el ánimo de hacer de ésta algo mejor.

En cuanto a la trayectoria del liberalismo a lo largo del siglo XIX, tal y como relata Rémond, fue causante de grandes cambios en Europa hacia el año 1815 mediante formas revolucionarias. En Inglaterra, Países Bajos y en los países escandinavos siguió programas de reformas que le permitieron realizar transformaciones políticas y sociales paulatinamente. En cuanto a las instituciones que adoptan los países que se adscriben a

---

<sup>294</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

un régimen liberal, generalmente tienen una naturaleza común. Se asignan antes de nada una constitución que remarca un acto revolucionario por oposición al Antiguo Régimen, en el que no había ningún tipo de texto constitucional. La constitución se muestra como texto escrito que organiza los poderes y las relaciones entre ellos. Esto es una novedad sustancial, ya que la inclusión de un texto constitucional señala una ruptura con la tradición heredada de un régimen basado en la costumbre, y significa por ello que se declara un orden jurídico. Por otra parte, la pretensión de una constitución es poner límites a los poderes, pues el espíritu del liberalismo fue contrarrestar fuerza al absolutismo y de ahí que tampoco recaiga ni se concentre en ningún poder o lugar concreto<sup>295</sup>.

Siguiendo la visión de Benedetto Croce en su *Historia de Europa en el siglo XIX*, hasta 1830 aproximadamente el liberalismo tuvo algunas alianzas con la democracia hasta el punto de que ésta fue incorporando formas liberales de acción y convirtiéndose en la cara implacable y severa del liberalismo. Era la manera de comportarse frente a procedimientos antiguos y defender las instituciones liberales, como empezó a hacer Francia por ejemplo. A este respecto hay que tener en cuenta también que, aunque el comunismo todavía no contaba con una gran fuerza social, en Inglaterra surgían algunos movimientos obreros que demandaban que los campos fueran devueltos al dominio común. Comenzaban a madurar sus propuestas de reforma social los representantes del socialismo utópico Saint-Simon, Fourier y Owen, dirigidas a llamar la atención de problemas que causaban algunas prácticas, principalmente de índole económica, del industrialismo y el liberalismo que no permitían un progreso de la sociedad. Así fue derivando el socialismo utópico hacia otras corrientes que tuvieron un alcance considerable, como la socialdemocracia, el cooperativismo o el capitalismo de Estado.

Como afirma Croce, en aquellos tiempos del primer tercio del siglo XIX, el liberalismo estaba configurando sus principios, su propia doctrina y su forma de ver las instituciones. Sin olvidar que, con la desarticulación del absolutismo, el liberalismo salió fortalecido y asentó su modo de actuar durante largo tiempo, que llega hasta fecha de hoy. En Inglaterra, sin embargo, no hubo que hacer muchos esfuerzos por ese tiempo para mantener el liberalismo con solidez. El país anglosajón estaba muy ocupado en el

---

<sup>295</sup> Ibídem, pp. 28-29 y 33-35.

desarrollo industrial y el establecimiento de impuestos y tarifas aduaneras, y por eso estaba cultivando la economía política, ciencia en la que destacaron Malthus y Ricardo. Mientras, pensadores como Bentham manejaban un buen conjunto de ideas que interesaban tanto al individuo como al cuerpo social, lo que hacía que el liberalismo conservara grandes aspectos del utilitarismo procedente del racionalismo del siglo XVIII. Por otra parte, en Francia, entre finales del siglo XIX y principios de XX, tal y como dice Croce, el socialismo hacía un ejercicio de convergencia con el liberalismo. La teoría marxista de la historia y de las clases, la concepción que había de estructura y sobreestructura disfrazando los intereses económicos o la distancia que había entre el marxismo y los demás partidos que consideraba burgueses fueron penetrando en la sociedad francesa<sup>296</sup>.

Una de las expresiones que acuñará Ortega, para matizar la ideología que podría perfilar un primer apunte de la cultura política que quería instaurar, será la de liberalismo socialista. Este término, localizado como socialismo liberal en la Francia de finales del siglo XIX, lo depura y adapta al sentido de su pensamiento político y la situación española.

Siguiendo a Serge Audier, el socialismo liberal emerge en Francia a partir de 1890 como una doctrina republicana o socialista-republicana, en oposición a las ideas liberales de intelectuales de mediados del siglo XIX como Frédéric Bastiat, Paul Leroy-Beaulieu, Eugène d'Eichthal y Gustave de Molinari (este último, aunque belga, asociado a la Escuela Liberal Francesa). La idea central es la defensa de la política social republicana en torno al tema de la solidaridad. Una primera propuesta habría partido del médico, jurista y político republicano de la segunda mitad del siglo XIX Alfred Naquet, quien definía el socialismo liberal como filosofía del servicio público, y trataba de establecer los límites del individualismo. Pero, para Naquet, la humanidad tenía una doble característica: ni puramente individualista, ni enteramente comunista. Se basaba en que el progreso se manifiesta a la vez por las conquistas que el individuo ejerce sobre la sociedad y por las de la sociedad sobre el individuo, como sería el caso

---

<sup>296</sup> Benedetto CROCE, *Historia de Europa en el siglo XIX*, Ariel, Barcelona, 1996 [1.ª edición de 1933], pp. 74-75 y 230. Sobre estudios más detallados del liberalismo francés contemporáneo, *vid.* Lucien JAUME, *L'État administratif et le libéralisme. Une histoire française*, Fondation pour l'Innovation Politique, Paris, 2009; *L'Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, Paris, 1997; y también la compilación de textos de Jean-Paul CLEMENT, Lucien JAUME y Michel VERPEAUX (dirs.), *Liberté, libéraux et constitutions*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 1997.

de la expansión del Estado. La acción colectiva debía ejercerse en tanto que entendida no para disminuir la libertad del individuo sino precisamente para protegerla. La misión del Estado, por eso, estaría destinada a evitar los monopolios resultantes de la libre competencia de los individuos. Ahora bien, el socialismo liberal es tanto un socialismo como un liberalismo. Y esto quiere decir, en esta óptica francesa, que el enfoque socialista confiere al Estado el cuidado de las medidas posibles para hacer prosperar a la nación en todos los dominios, con más seguridad y bienestar; a la par que el enfoque liberal no confía todo el poder al Estado, pues éste ha de permitir a cada individuo apropiarse de su personalidad y respetar los lugares de la familia y la corporación<sup>297</sup>.

La obra de Naquet que trató estos asuntos fue *Socialisme collectiviste et socialisme libéral*, de 1890<sup>298</sup>. Sin embargo, no está claro que este autor tuviera un amplio eco en España. Sobre ese rasgo del solidarismo, Manuel Suárez Cortina se ha centrado en las corrientes del republicanismo institucionista hacia el socialismo de cátedra alemán, que acogieron Buyla o *Clarín*, y el solidarismo francés, que cosecharon Posada, Piernas Hurtado, Palacios o Sales y Ferré. Estos últimos se inspiraron en los ideales morales para algunas de sus obras, influidos por Buisson, Marion, Darlu y Gide, aunque también por Green y Schmoller. En suma, defendieron ideas como que la solidaridad era un principio ético que debía generar un deber social, que sobre la base de una conciencia individual y colectiva tenía que llevar a la colaboración<sup>299</sup>. Este planteamiento está encauzado en el pensamiento de Ortega en cierta manera. Pero tampoco hay rastros de que tuviera un conocimiento directo de Naquet. No existe ninguna obra del francés en su biblioteca personal, de más de 10.000 volúmenes; ni tampoco hay mención en la amplia correspondencia de época ubicada en su Archivo, ni en las más amplias notas de trabajo consultadas con motivo de esta tesis doctoral. En la obra publicada, hay alguna referencia que tiene indicio en la propuesta de Naquet, como cuando Ortega dice, en *La pedagogía social como programa político*, que el individuo es una contribución a la sociedad así como ésta lo es para el individuo; o también cuando dice que el individuo está en solidaridad con la familia, la familia con el pueblo y el pueblo con la humanidad, aunque con esta idea alude a Fustel de Coulanges. Por

<sup>297</sup> Serge AUDIER, *Le socialisme libéral*, La Découverte, París, 2006, pp. 25, 30-32 y 41-43.

<sup>298</sup> Alfred NAQUET, *Socialisme collectiviste et socialisme libéral*, E. Dentu, París, 1890.

<sup>299</sup> Manuel SUÁREZ CORTINA, "Republicanism and new liberalism in the Spain of the nineteenth century", en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950*, Marcial Pons, Madrid, 2003, pp. 333-336.

otro lado, el término “solidarismo” Ortega lo expresa en “El prólogo para franceses” de 1937 para referirse al destino que ha de llegar la justicia social, pero somete a crítica tal término. En ese tiempo histórico de los años treinta, dice que la vida europea ha llegado a tal punto de predominio de pensamiento colectivo que no permite un solidarismo en que tenga lugar un desarrollo individual y se solidifique un sistema de ideas históricas y sociales. Por ello, mantiene la tesis de que no se reduzca el individualismo, que se dé una proporcionalidad entre el individuo y el colectivo<sup>300</sup>.

Por otra parte, en Francia, entre finales del siglo XIX y principios del XX, había un movimiento cultural, con marcado carácter social y político, que debió de marcar alguna pauta a Ortega a la hora de iniciar la andadura de la Liga de Educación Política como fuerza social. Ese movimiento cultural francés da nombre incluso a una doctrina, la del maurrasismo, que está imprimida por la fuerte personalidad de Charles Maurras. Pero para analizar el maurrasismo desde vertientes políticas o ideológicas es preciso abordarlo de múltiples formas, porque por su naturaleza plural sobrepasa lo estrictamente político. El motivo de esto se encuentra en que Maurras desarrolla su pensamiento en el seno de *L’Action française*, diario cuyo campo de acción estaba tanto en la política como en publicaciones de interés intelectual. *L’Action française* tiene de esta manera diversas facetas, es a la vez una liga, una revista y un diario; por lo que el proyecto cultural es un aspecto central en su programa de actuación<sup>301</sup>. Por supuesto, en coincidencia con Jean-Pierre Rioux, hay que tener en cuenta que toda asociación participa de una estructura, movediza pero fecunda, de la vida política, y esto siempre es deseable por el propio bien de la historia. Y así era el caso de *L’Action française* de Maurras, como el de otras ligas<sup>302</sup>.

Lo especialmente interesante es que Maurras elaboró una teoría política centrada en los presupuestos de la filosofía monárquica y de la revolución, de los que extrajo sus ideas de cultura, sociedad y nación. Ortega tuvo presentes algunas tesis que se exponían en *L’Action française* de Maurras, aunque adaptadas a la realidad española a la que se

<sup>300</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 96, y “Prólogo para franceses” (publicado en 1937), en *La rebelión de las masas* (1930), IV, 366-367.

<sup>301</sup> Olivier DARD y Michel LEYMARIE, “Introduction”, en Olivier DARD, Michel LEYMARIE y Neil MCWILLIAM (eds.), *Le maurrassisme et la culture. L’Action française. Culture, société, politique (III)*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq, 2010, pp. 13-14.

<sup>302</sup> Jean-Pierre RIOUX, “L’association en politique”, en René REMOND (dir.), *Pour une histoire politique*, Éditions du Seuil, París, 1996 [1.ª edición de 1983], p. 88.

ciñió la fundación de la Liga de Educación Política. Esa publicación, que había creado el intelectual galo en 1908, era el órgano de expresión del movimiento político *Action française* surgido en 1898, y entre cuyos objetivos estaba la restauración de la Monarquía en Francia. Desde el punto de vista que esta tesis doctoral adopta de adquisición de una nueva cultura política distanciada del régimen monárquico de la España de principios del siglo XX, el maurrasismo y *L'Action française* aportaron un diseño para abordar cambios en la cultura y en la vida pública, pero no en tanto que unas ideas políticas o ideología que poner en práctica. Maurras era un intelectual y un político de profunda convicción conservadora, que estaba a favor de la reforma de la Monarquía aunque manteniéndose fiel a su talante monárquico o, incluso, reaccionario si era preciso, sobre la base del catolicismo y del nacionalismo integral. Sin embargo, en este aspecto y durante esa época, Ortega se acogió a principios tanto socialistas como reformistas o republicanos, y, por lo general, a aquel régimen que se prestara siempre al servicio de la sociedad indistintamente de su corte republicano o monárquico.

Según explica Michel Winock, en Francia la Revolución había puesto un problema sobre la mesa, y era la manera de recomponer la unidad espiritual de la nación al margen de la Iglesia católica. Los contrarrevolucionarios eran partidarios de volver a la religión de Estado; mientras que doctrinarios y positivistas andaban a la búsqueda de un nuevo poder espiritual: Guizot habló del necesario manejo de los espíritus y Comte, de un verdadero gobierno de la opinión. Por su parte, los fundadores de la III.<sup>a</sup> República, con Jules Ferry a la cabeza, trataron de proteger esa unidad espiritual por medio de la ciencia y la pedagogía. Sin embargo, los regímenes que se sustentaron sobre la democracia liberal a lo largo del siglo XX fueron consolidando sus propuestas sobre el pluralismo: la sociedad abierta y liberal iría imponiendo la competición de ideas sobre la base del desarrollo económico, lo que también abriría las distancias entre clases<sup>303</sup>.

En diversos lugares, Ortega ofrece una visión peculiar sobre la actividad del maurrasismo. Afirma que las ideas de Maurras y sus seguidores hacen una defensa acérrima de la Monarquía, y que, a pesar de que una defensa de este calibre es promulgar un irracionalismo medieval del que nulo proyecto social puede iniciarse,

---

<sup>303</sup> Michel WINOCK, "Les idées politiques", en René REMOND (dir.), *Pour une histoire politique*, ob. cit., pp. 233-234.

manifiesta una inquietud por resolver los asuntos sociales e ideológicos. Ahora bien, en lo que se refiere a la insistencia de una vuelta a formas anteriores de política como esa monarquía recalcitrante, Ortega es severamente crítico, considera extemporáneo arreglar los problemas de Europa con antiguas soluciones políticas, ajenas a la política europea de post-guerra<sup>304</sup>. El filósofo madrileño piensa que los principios liberales tienen que estar vigentes en el nuevo contexto europeo que se está formando en el período de entreguerras bajo el dominio de la acción directa de las masas y los regímenes fascistas y totalitaristas, planteamiento que no era visto de igual forma por Maurras. Y también en los años veinte, España atravesará por una decepción política del gobierno de Primo de Rivera amparado por la Monarquía, asunto que alejaría a Ortega de la doctrina del maurrasismo.

El argumento de Maurras era que no había que implantar ningún sistema proclive a la Monarquía sino que el ideal monárquico ya preexistía. La Monarquía francesa era un hecho precedente a cualquier otra forma de vida porque había creado a Francia. De hecho, consideraba que podía encontrarse una “chispa” monárquica en cualquier rincón de Francia, porque las dinastías habían estado siempre al frente de la nación, y, por eso, a fin de conservar esta pureza, la política monárquica no tenía que asimilar ideas distintas que contuvieran teorías que se hubieran gestado sobre el funcionamiento de la Monarquía. Para Maurras, no era menester entender qué es la realidad monárquica ni insistir en que fuera algo determinado, sino que había que valorar el resultado, que él atribuía a la prosperidad nacional. El axioma sobre el que Maurras partía era que, sin Monarquía, Francia iba siempre a menos<sup>305</sup>. Ortega se separaría de esta línea. Aunque compartiría con Maurras la preocupación y la inquietud por la mejora del país, el deseo de vincular esa mejora a un único régimen sería contranatural a la propia historicidad de la nación. Esa quietud de un sistema político no permitiría la adquisición de nuevas formas con las que afrontar los retos y necesidades de la sociedad. Y también habría otra objeción con respecto a las dinastías que Maurras dice que han guiado a la sociedad, esto llevaría el riesgo nietzscheano de dejar en la mano de los dominantes el peso del porvenir y las decisiones acerca del progreso de un país. En Ortega,

---

<sup>304</sup> José ORTEGA Y GASSET, “De Puerta de Tierra. Restauración” (1912), I, 555-556, “Sobre una encuesta interrumpida” (1926), IV, 8-9, y “Sobre la sinceridad triunfante” (1924), en *Goethe desde dentro* (1932), V, 223.

<sup>305</sup> Charles MAURRAS, *Encuesta sobre la Monarquía*, traducción de Fernando BERTRÁN, Sociedad General Española de Librería, Madrid, 1935 [1.ª edición de 1900], pp. 173-174.



precisamente, existía la idea recurrente de cambiar la vida política porque las dinastías enquistaban los problemas, y, aunque no se mostraba especialmente quebrantador del régimen monárquico, pensaba que la política al uso requería un cambio y apostaba por el servicio a la sociedad de las instituciones, bien se tratara de la Monarquía, bien de la República.

Otro autor francés que coincidió en el tiempo con Ortega y que se preocupó por asuntos políticos, cuyo motivo fue parecido al que llevó a Ortega a interesarse por la actividad política de su país, fue Maurice Barrès. Al igual que Charles Maurras, Barrès estudió a fondo el nacionalismo francés, la política y el gobierno de finales del siglo XIX y principios del XX en Francia, y también le importó la cultura española.

Pedro Carlos González Cuevas constata, no obstante, la formación francesa de Ortega y la fuerte recepción en su filosofía temprana de autores como Renan, Taine, Chateaubriand y, sobre todo, Barrès. Fue admirador de la obra de éste, pero despreciaba su defensa del yo porque le llevaba a teorizar sobre el nacionalismo siguiendo un esquema sentimental más que científico. Este planteamiento convierte su nacionalismo en un determinismo naturalista, ya que incapacita al hombre para crear un estado de cosas distinto al que ha heredado. Para Barrès, el hombre está determinado por encontrarse en una colectividad definida por el medio, el clima y las costumbres. La nación, así, era el resultado de una historia en la que imperaban unas leyes ya prescritas e inalterables; se identificaba con una tradición común. En este sentido, en el espacio político español no tenía cabida una derecha barresiana, porque en España no parecía existir el peligro de una normalización extrema de la economía y la burocracia, ni el de una decadencia nacional tras la detección de un enemigo alemán en la guerra. El intelectual francés había vivido la ocupación prusiana de 1870 y de ahí su reafirmación del yo contra los invasores. Lo que hay que subrayar en términos de cultura política es que Barrès formuló su nacionalismo conservador en torno a la articulación política y cultural de las instituciones de la III.<sup>a</sup> República francesa, veía a Francia disgregada y por eso creía en la necesidad de un poder intelectual que organizara el destino nacional<sup>306</sup>.

---

<sup>306</sup> Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Conservadurismo heterodoxo. Tres vías ante las derechas españolas: Maurice Barrès, José Ortega y Gasset y Gonzalo Fernández de la Mora*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, pp. 27-31 y 59-60.

La cultura francesa es vista por Ortega como decadente en algún pasaje de su obra a propósito de las propias ideas de Barrès. Ve en el pensamiento barresiano una formulación inmóvil acerca de la realidad, y por eso considera que ésa no es la mejor manera de que un pueblo perviva. Ortega afirma que la cultura de las “pasiones” hay que enfrentarla a la cultura de las “formas”, que es la que encamina la vida hacia el porvenir. Y aquí forja su crítica del nacionalismo de Barrès, del que dice que repite esquemas antiguos y deben ser superados por nuevas formas, pues la vida es precisamente la invención de nuevas formas. Pero también, a raíz del programa de Barrès, Ortega entiende la gestación de lo español no sólo reducido al yoísmo barresiano, sino como un yo limitado por un tú en el fondo de un nosotros, la forma sobrenacional de abrirse al mundo. Ortega juzga, así, que toda política conservadora en España al estilo de Barrès no sería más que el estancamiento del país<sup>307</sup>.

Para Ortega, ese culto del yo barresiano estaría dividido en tres segmentos. Primero, se trata de una lucha con todo aquello que no es “yo”, es decir, con los no-yo. Segundo, consiste en una huida a la soledad, donde el yo se mostraría cada vez con más exigencias hasta que al final le llevaran a un estado de exacerbación, de fuera de sí. Y, tercero, el yo parece que regresa al escenario de sociabilidad, pero con degeneración psicológica. Ortega ve en este proceso el vestigio de la decadencia<sup>308</sup>.

En *Un hombre libre*, Barrès hace reflexiones cargadas de sentimentalismo para presentar de forma literaria su doctrina política. El escritor francés llega al extremo de afirmar que su vida degeneraría mezclándose con otros que él no habría elegido, ya que sería unirse a una comunidad perturbadora de su libertad. Barrès dice que experimentar otras sensaciones diversas le despojaría de la particularidad del yo, que lo modifican y lo apartan de la felicidad. Y por eso propone huir a la soledad en la que se podría recobrar el espíritu de su anhelado yo (en concreto, se refiere al ejemplo de entrar en un convento para centrarse en sí mismo)<sup>309</sup>. Obviamente, el año en que ve la luz esta obra,

---

<sup>307</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Alemán, latín y griego” (1911), I, 453-454, “Problemas culturales.— Sobre la enseñanza clásica” (1911), I, 466, “Viaje de España” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 109, e “Imperialismo y democracia.— II” (1910), VII, 178.

<sup>308</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Mauricio Barrès”, caja 7, carpeta 33, notas 1, 1.2 y 2, [1904], AFOM.

<sup>309</sup> Maurice BARRÈS, *Un hombre libre*, Moreno-Ávila, Madrid, 1988 [1.ª edición de 1889], pp. 37-38.

1889, Barrès está afectado y empeñado en la recuperación de las provincias de Alsacia y Lorena, anexionadas por Alemania. Esa preocupación le acompañará el resto de su vida agudizando la problemática, cuya salida sólo veía en una esencia exclusivamente francesa. En otra obra, *Los rasgos eternos de Francia*, conferencia dada en la Academia Británica, presentará el acontecimiento de 1870 como un desmerecimiento de la nación francesa, que vio invadidos sus territorios por haber puesto en cuestión su propia razón de ser como nación, a la que se le había considerado “una nación del pasado, una nación vieja”. Y, precisamente, Barrès encuentra aquí su argumento de defensa de Francia, a la que muestra como hija de la libertad por haber sido conformada con un sentimiento patrio, aun antes que Alemania, Italia o Inglaterra. Barrès insiste en el hecho de que Francia ha gozado de una prosperidad de la que se han aprovechado los foráneos en beneficio propio. Esa prosperidad es, para Barrès, la virtud con la que el pueblo poseía una vida bella y agraciada<sup>310</sup>.

Que Ortega estuviera receptivo del pensamiento francés, no supuso que se desprendiera del fundamento alemán para sus tesis sobre cultura, pedagogía, ciencia o cultura política. La escuela neokantiana de Marburgo fue una referencia relevante de ello. De acuerdo con Francisco Gil Villegas, las universidades de Heidelberg, Marburgo y Friburgo eran el símbolo de la filosofía del sudoeste de Alemania hacia 1910. Dentro de este conjunto de universidades, la que estaba más marcada por la dirección del neokantismo y abanderó la mayor parte de esa filosofía a partir de la segunda mitad del siglo XIX fue la de Marburgo, denominada “escuela de Marburgo”, dados el rigor lógico y la estructuración coherente entre las ideas que se le atribuían. Y en Marburgo Ortega fue introducido a la filosofía idealista de la mano de Cohen, quien junto con sus discípulos eran representantes de la corriente de pensamiento neokantiana<sup>311</sup>.

<sup>310</sup> Maurice BARRÈS, *Los rasgos eternos de Francia*, [s. e.], [s. l.], [1917], pp. 1-3.

<sup>311</sup> Francisco GIL VILLEGAS, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1996, pp. 226-227. A la hora de disponer en esta tesis doctoral de una visión apropiada sobre el neokantismo, se ha tenido en cuenta la obra de Klaus Christian KÖHNKE, *Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, versión en español de José Andrés ANCONA QUIROZ, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2011. También, para un análisis sobre la escuela marburguesa, vid. Alexis PHILONENKO, *L'École de Marbourg: Cohen-Natorp-Cassirer*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1989; Helmut HOLZHEY, *Cohen und Natorp*, 2 vols., Schwabe, Basel, 1986. Para un estudio más desarrollado sobre Cohen, vid. Arno MÜNSTER, *L'École de Marbourg: le néo-kantisme de Hermann Cohen vers le socialisme éthique?*, Kimé, París, 2004; Éric DUFOUR, *Hermann Cohen: introduction au néokantisme de Marbourg*, Presses Universitaires de France, París, 2001. Y del propio filósofo alemán, vid. Hermann COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlín, 1871; y *Kants Begründung der*

Aunque la influencia del neokantismo en Ortega suele limitarse a un período concreto de su vida, sobre todo al de sus años de juventud en la primera década del siglo XX, con motivo de sus viajes a Alemania tras su formación post-académica, sin embargo, si se tiene en cuenta lo que piensa Dorota Leszczyna, tuvo una presencia continuada en la obra del filósofo madrileño. Tal vez sea un poco exagerado este planteamiento, como es exagerado adscribir el pensamiento orteguiano a una única corriente filosófica, pero lo que sí puede afirmarse es que la filosofía neokantiana no desapareció del pensamiento orteguiano a partir de 1912 como si nunca hubiera existido. En efecto, en un primer momento, el pensamiento de Kant llegó, aunque de forma indirecta, al krausismo español de mediados del siglo XIX del que Ortega adoptará postulados esenciales para su teoría de la formación y educación (asunto que se desarrolla en la tercera parte de esta tesis doctoral); y luego hubo un posterior desarrollo del neokantismo español en el último cuarto del siglo XIX. Estos antecedentes, junto con el contacto que mantuvo Ortega con algunos de los filósofos alemanes neokantianos durante la primera mitad del siglo XX, orientan el argumento de una permanencia de algunas ideas neokantianas en la obra tardía del filósofo madrileño, específicamente en textos relacionados con la psicología y la teoría del conocimiento<sup>312</sup>. Esto necesariamente tuvo que ser así porque la formación neokantiana fue de las primeras con las que se topó Ortega como filósofo, y eso hubo de influir considerablemente si se tienen en cuenta además el rigor y el temperamento que imprime siempre la filosofía alemana. Es claro que no por ello podría decirse que Ortega fue estrictamente neokantiano a lo largo de toda su obra. Tal y como afirma Jean-Claude Lévêque, aunque sin abandonar la marca neokantiana y las enseñanzas de sus maestros alemanes, Ortega comienza a forjar su propia filosofía a la vuelta de su segundo viaje de Alemania en 1907. Cosa que se verá cuando se inicie la década de los

---

*Ethik*, introducción de Peter MÜLLER y Peter A. SCHMID, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2001 [1.<sup>a</sup> edición de 1877].

<sup>312</sup> Vid. Dorota LESZCZYNA, [*José Ortega y Gasset: La herencia de Kant y del neokantismo marburgués*], Arboretum, Wrocław, 2011, especialmente los capítulos 2, 4 y 5. En cuanto al contacto con esos neokantianos como Cohen, Natorp, Cassirer y Hartmann hasta prácticamente el final de la vida de Ortega, debió de ser por estudio y lecturas recíprocos al menos en los casos de Cassirer y Hartmann (Cohen muere en 1918 y Natorp, en 1924), ya que, a juzgar por la correspondencia ubicada en el Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, sólo hay unas pocas cartas de Cassirer y Hartmann hasta mediados del siglo XX. Y de Cohen y Natorp se conservan escasas cartas de entre 1908 y 1911 y entre 1911 y 1912 respectivamente.

años diez y, sobre todo, a partir de *Meditaciones del Quijote*, obra con la que tratará de configurar una filosofía de la vida con la que comprender el mundo<sup>313</sup>.

A modo de rigor en la historia del pensamiento español, hay que hacer un inciso con respecto a la entrada del neokantismo en España. Cabe atribuir este mérito a una serie de intelectuales que se adelantaron a Ortega e introdujeron la filosofía neokantiana a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Eran Manuel de la Revilla, Luis Simarro, Pompeyo Giner, Rafael Montoro, Pedro Estasen y José del Perojo. Algunos de ellos, como Revilla y Perojo, trataron de organizar con la práctica del neokantismo un camino reformador sin dejar de lado aspectos conservadores. Pero esto último no con la intención de fortalecer el régimen de la Restauración, ya que buscaban la manera de postular un liberalismo democrático reformista, visión contraria a la de los propósitos políticos de Cánovas mediante el sistema restaurador. La posición de Perojo en 1885 ya advertía de que demócratas y liberales tenían que mirar hacia el mismo sentido, que la política democrática y la política liberal no podían contraponerse porque una no podía entenderse sin la otra. Para Perojo, la libertad no podía quedar restringida en el privilegio de algunas órbitas oligárquicas, esto sería contrario a la propia libertad. Pero la extensión democrática de la libertad había que pensarla en el sentido de las ventajas que supondrían para la persona. El fondo kantiano de la libertad exigía una comprensión universal de la libertad<sup>314</sup>.

Volviendo a Gil Villegas, el neokantismo marburgués se alargó varias décadas del siglo XX, ya que Cohen y Natorp ocuparon la cátedra de Filosofía más de treinta años el uno (hasta 1912) y casi cuarenta años el otro (hasta 1924). El neokantismo tuvo un dominio de casi medio siglo entre finales del siglo XIX y principios del XX. La aparición de la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana fueron tomando la delantera al neokantismo. De hecho, discípulos como Nicolai Hartmann y Heinz Heimsoeth se despegan de Cohen y Natorp y se adscriben a la fenomenología.

---

<sup>313</sup> Jean-Claude LÉVÊQUE, “Ortega y Gasset 1910-1916: huellas del neokantismo en su colaboración con el Centro de Estudios Históricos”, Coloquio *El Centro de Estudios Históricos de la JAE: cien años después (Madrid, 14-17 de diciembre de 2010)*, IFS-CSIC, 2010, pp. 2 y 5, URL: [http://digital.csic.es/bitstream/10261/33332/1/Leveque\\_Ortega\\_neokantismo.pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/33332/1/Leveque_Ortega_neokantismo.pdf), [consulta: 11 de enero de 2014].

<sup>314</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, “Estudio preliminar”, en José Luis VILLACAÑAS BERLANGA (ed.), *Kant en España: El neokantismo en el siglo XIX*, Verbum, Madrid, 2006, pp. 14, 76 y 109-110.

Con todo, siguiendo con Gil Villegas, Ortega perteneció a una generación de la que muchos de sus miembros se formaron en universidades alemanas y consiguieron empaparse de esa cultura antes del comienzo de la Gran Guerra. Los intelectuales de la generación del 14 sabían de la distancia que había entre España y los principales países de Europa en cuanto al desarrollo económico y cultural, y por eso tenían como preocupación primordial no sólo la educación del individuo sino también emprender una regeneración cultural para producir transformaciones en todos los ámbitos del país. Así, entre los años 1900 y 1914 hubo algunas características que definieron el espacio internacional. Se produjo un rápido avance tecnológico, el cambio de estructuras políticas y sociales acabó con los viejos imperios y las relaciones europeas vaticinaban el conflicto bélico de 1914. Aunque Ortega y los miembros de su generación se centraron más en la situación interna del país que en lo que ocurría en el extranjero, no por ello dejaron de asimilar el cambio cultural europeo, porque partían del principio de que ponerse a la altura de los países de vanguardia de Europa era posible mediante una renovación cultural que tuviera un origen europeo.

La cultura alemana supuso la fuente de la que brotarían las posibilidades de regeneración. Hasta tal punto esto podía ser una garantía que Gil Villegas incide en el aspecto de que otro intelectual, el húngaro Georg Lukács, también acudió a Alemania por aquellos primeros años del siglo XX con el objetivo de absorber los fundamentos de la cultura alemana y ponerlos en provecho para la renovación de su país. Así, entonces, tanto Ortega como Lukács se formaron en la cultura alemana del neokantismo, se vieron influidos por un medio cultural compartido y luego fueron líderes generacionales en sus respectivos países, lo que dio lugar, por tanto, a un nexo entre generaciones<sup>315</sup>. El neokantismo les sirvió a ambos para partir de una base en sus modelos de pensamiento, aunque después se embarcaron en otras tradiciones: Lukács en el marxismo y el hegelianismo y Ortega en el reformismo y el raciovitalismo, a fin de dotar de cierto historicismo sus filosofías políticas.

---

<sup>315</sup> Francisco GIL VILLEGAS, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, ob. cit., pp. 242-243 y 248-252. Otra obra que ya estudió el fenómeno generacional que giró en torno al año 1914, en países como Francia, Alemania, Inglaterra, España e Italia, es la de Robert WOHL, *The generation of 1914*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1980.

Puesto que, como tiene en cuenta Enrique Tierno Galván, la pregunta filosófica de la que parte Ortega es la de “¿qué es la vida?”, es en esta problemática radical donde el filósofo madrileño pone de relieve las preocupaciones del español y formula la salvación con la que dar sentido a la vida. De este modo, en la relación con los alemanes pudo ver que la filosofía era la salvación con la que interpretar el mundo. Las ideas que emergieron tuvieron su gestación en el contacto con los que fueron sus maestros, los filósofos Cohen y Natorp, y también con algunos coetáneos como Hartmann. La profundidad de estas enseñanzas la llevó Ortega a todas las áreas del conocimiento que investigó, dotándolas de su propia forma de ver las cosas y adaptándolas a la realidad en la que se vio envuelto<sup>316</sup>. Como señala Dorota Leszczyna, hacia 1907 las enseñanzas de los máximos especialistas alemanes en la filosofía de Kant marcaron su propia disciplina del raciovitalismo. Con Cohen aprendió el objetivismo en el pensamiento, la lógica, la ética y la estética necesarias para hacer de su filosofía una ciencia sistemática. Y con Natorp estudió la pedagogía y la psicología kantianas, aunque sin quedarse en una aproximación a una teoría del conocimiento sino caracterizándolas de una ontología que sustentara la vida del individuo<sup>317</sup>.

Natorp ofrece un razonamiento que será empleado por Ortega en su concepción de la labor pedagógica de la política arraigada en la educación. El filósofo neokantiano parte de que la educación había de estar dirigida a la comunidad, porque todo contenido relacionado con la educación tiene un interés comunal. En esta línea, supone la actividad del individuo como partícipe del contenido educativo comunitario, pero percibe la comunidad por la conciencia misma del individuo. La actividad consciente de cada individuo se realiza y comunica con otros individuos al gestarse en el seno de la educación. Natorp llega así al concepto de pedagogía social, que establece una relación mutua entre la educación del individuo que está condicionada por la comunidad y viceversa en tanto que el individuo participa de ella. La pedagogía social no estaría así en contraposición dualista con una pedagogía individual, sino que ambas estarían integradas en una única visión de la educación a la que hay que considerar social e individual a la vez. Desde un primer momento están en relación la idea de individuo con

---

<sup>316</sup> Enrique TIERNO GALVÁN, “Ortega y la metafísica. La influencia alemana a través de la Universidad de Marburgo”, en Hans-Joachim LOPE (ed.), *Actas del coloquio celebrado en Marburgo con motivo del centenario del nacimiento de J. Ortega y Gasset (1983)*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1986, pp. 60-61.

<sup>317</sup> Dorota LESZCZYNA, [José Ortega y Gasset: *La herencia de Kant y del neokantismo marburgués*], ob. cit., pp. 209-210.

la idea de comunidad. Y la manifestación material de esta relación sería el trabajo, donde se vería el significado de que el trabajo particular de cada individuo cobra un sentido social en colaboración con el trabajo de la comunidad. De este modo, derechos y deberes se hacen necesarios para convenir un orden social<sup>318</sup>.

El neokantismo de sus años marburgueses instruyó a Ortega en la exigencia de examinar las cosas con el máximo rigor. El carácter idealista, por eso, de ese tiempo quedó plasmado fuertemente en sus visiones de educación y política. Era un carácter infundido en la cultura alemana y que Ortega recogía para mejorar la española, pero ni éste ni sus maestros alemanes fueron partidarios de confundir la cultura alemana con el imperialismo alemán. La voluntad filosófica, sobre todo en el plano educador de Ortega, apuntaba a que la cultura española no fuera anulada por la alemana, sino que el rigor y la disciplina de la cultura alemana fuera asimilada por la española. Después, con la fenomenología, la espontaneidad, tanto individual como colectiva, la someterá a análisis científico, será la manera con que al idealismo le aporte argumento empírico. Sus bases filosóficas cimentadas en Cohen y Natorp se enriquecen a comienzos de la década de los años diez con los fundamentos de Freud, Husserl y Herbart. De la contrastación entre la cultura alemana y la cultura española, y de la norma y la disciplina que ésta puede aprovechar de aquélla, Ortega hará su propia filosofía en el contexto de su tiempo<sup>319</sup>.

De acuerdo con Manuel Menéndez Alzamora, la filosofía neokantiana de la que bebe Ortega cuando estudia en Alemania marca las premisas que cimientan su pensamiento a la hora de dar una validez científica al conocimiento, que se basaría en una fundamentación a priori según las leyes de las ciencias físico-matemáticas. Esto lo traslada al plano social de ese primer momento de su teoría política, pues constata una crisis profunda de identidad desde el Desastre del 98 que se exhibe en un sistema de partidos quebrantado y que no puede satisfacer las insuficiencias que demandaba la sociedad. Asimismo, por otra parte, concibe la urgencia de la cultura como remedio por ser una dimensión que atraviesa la realidad del hombre, tal y como percibe tras su

---

<sup>318</sup> Pablo NATORP, *Curso de Pedagogía Social*, traducción de María DE MAEZTU, en *Propedéutica filosófica / Kant y la escuela de Marburgo / Curso de Pedagogía Social*, presentación introductiva de Francisco LARROYO, Porrúa, México, D.F., 1975 [*Curso de Pedagogía Social*: 1.ª edición de 1905], pp. 118-121.

<sup>319</sup> Ciriaco MORÓN ARROYO, "Nivel, para una introducción a Ortega", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 11, 1984, pp. 542-547.



contacto con el neokantismo<sup>320</sup>. El peso de la filosofía alemana en Ortega se debe, pues, como afirma Jaime de Salas, no tanto a que su modelo de pensamiento tuviera un dominio germánico como a la necesidad de completar un ideal, sobre todo con la aparición de la fenomenología de Husserl. El sentido intencional que el sujeto refiere a las vivencias perceptivas de objetos reales o ideales es lo que trasladará al contexto político movido por la preocupación de la regeneración de la vida pública. Como filósofo tiene en cuenta la necesidad de una valoración estética de la realidad política, al tiempo que trata de establecer un método de oportunidad histórica para una España mejor<sup>321</sup>.

Con respecto a Max Weber, es notorio que ha tenido bastante presencia en la filosofía tardía de Ortega, como es el caso de obras como *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949) o “El fondo social del *management* europeo” (1954), aunque algunos autores destacan la distancia que se produce en Ortega respecto de la teoría social de Weber<sup>322</sup>. También algún otro trabajo que estudia la sociología orteguiana en relación con la de Weber, como es “El concepto de acción social según Ortega” de Antonio Benítez López, se centra principalmente en la obra del segundo Ortega y llega a subrayar diferencias entre las teorías weberiana y orteguiana. Pero también establece planteamientos generales para sendos pensamientos de Weber y Ortega, y, a raíz de esta

---

<sup>320</sup> Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 65-66.

<sup>321</sup> Jaime DE SALAS, “Ortega y el ideal de una filosofía académica”, en Jaime DE SALAS y Dietrich BRIESEMEISTER (eds.), *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt am Main, 2000, pp. 183 y 193.

<sup>322</sup> Por ejemplo, Isabel Ferreiro Lavedán y Luciano Pellicani, a la hora de hablar de lo social, señalan la aproximación que hace Ortega a Durkheim y el alejamiento de Weber, por considerar que la vigencia de los usos es lo que constituye lo social mientras que el hábito puede existir o no pero no ser nota esencial; o que la sociología hay que verla en función del peso que los usos causan en la vida de los individuos. Sin negar este argumento, hay que subrayar que Ferreiro y Pellicani se decantan por una influencia más directa de Durkheim que de Weber ateniéndose principalmente al pensamiento ulterior del segundo Ortega. Isabel FERREIRO LAVEDÁN, “A la vanguardia de la sociología”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 134-136; Luciano PELLICANI, “Ortega y el «misterio» de la sociología”, *Revista de Occidente*, n.º 205, 1998, pp. 12-13. Habría que ver cómo, si desde un primer momento el individuo se encuentra en una tradición cultural, también imprime la individualidad en lo colectivo a raíz de su propio proyecto vital; y, sobre todo, que esto adquiere una mayor relevancia cuando Ortega entiende que desde el individuo pueden crearse otras conductas ante lo social. No obstante, en otro trabajo Ferreiro abre su análisis a la obra del primer Ortega y ve allí un argumento sociológico en el que, pese al carácter social que hay ya en el individuo, la prioridad es del individuo sobre lo social. Y, de acuerdo con esto, el individuo encuentra primero su vida como realidad radical, pero su vida está socializada y es en sociedad donde puede desarrollarla. En efecto, desde este punto de vista, el individuo se encuentra en un sistema de pensamientos, normas y creencias porque pertenece a una sociedad, y puede verse imbuido por ese conjunto de usos o tratar de dar con otro distinto. Cfr. Isabel FERREIRO LAVEDÁN, “Una sociología desde el individuo”, *Revista de Occidente*, n.º 372, 2012, especialmente pp. 50-53.

equiparación, de acuerdo con Benítez, algunos razonamientos orteguianos complementan la teoría weberiana. Por ello, Ortega tiene una visión más precisa de la acción social, porque Weber se queda en el terreno de las relaciones inter-individuales que halla entre la acción individual y la acción social y termina entendiendo por relación social tanto las inter-individuales como las sociales propiamente dichas, mientras que Ortega alcanza un concepto de acción social de manera rigurosa<sup>323</sup>.

En el período que analiza esta tesis doctoral también puede tenerse en cuenta algún influjo weberiano en la teoría de Ortega sobre la cultura política. Así como Durkheim pudo ser significativo en algunas categorías sociológicas que Ortega elaboró, en donde no hay que descuidar que aquél sigue la línea del positivista Comte, por otro lado, el pensamiento orteguiano se situaría en la línea hermenéutica de la sociología que abre Weber para una comprensión interpretativa de lo social<sup>324</sup>. De hecho, para empezar, Weber y Ortega vivieron en un espacio social y político donde se produjeron algunos acontecimientos en la historia de sus respectivos países (Weber vio el fin de la Prusia guillermina y la República de Weimar; y Ortega, la Restauración, el Directorio de Primo de Rivera, la II.<sup>a</sup> República y la Dictadura de Franco). De estos contextos se sirvieron los dos para modelar sus teorías de las características que debieran dotarse los políticos, así como para ver cuál debía ser el papel que tenían que adoptar los intelectuales a la hora de responsabilizarse y transmitir algunos valores. Y, en consecuencia, los dos sintieron interés por el ámbito de lo social, hasta el punto de ser Weber precursor del estudio de la sociología moderna y Ortega, un estudioso continuador de esa ciencia y superador del enfoque sociológico weberiano<sup>325</sup>. Muchos

---

<sup>323</sup> Vid. Antonio BENÍTEZ LÓPEZ, “El concepto de acción social según Ortega”, *Teorema*, vol. XIII, n.º 3-4, 1983, especialmente pp. 518-522.

<sup>324</sup> A propósito de que el derecho ha de tolerar alguna reforma a fin de ajustarse a las relaciones que se dan en la convivencia humana, Ortega dirá en 1948: “Es la realidad misma y yo no tengo la culpa de que ésta sea tal porque ni he hecho el derecho ni he creado el universo. Lo que pasa es que usted, inmovilizado por una tradición filosófica ya exánime, sigue creyendo que la realidad no puede ser en sí misma contradictoria”, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* (1948), IX, 1404.

<sup>325</sup> Pablo BADILLO O’FARRELL, “El político y el científico. José Ortega y Max Weber”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 606-607. Por otro lado, Badillo dice en estas páginas que no parece que Ortega tenga un conocimiento amplio de la obra de Weber. No se comprende esta premisa cuando se inserta en un trabajo que trata específicamente sobre cuestiones comunes entre Weber y Ortega, ni tampoco cuando la prueba que ofrece es que Ortega no cita extensamente en sus textos a Weber. Esto no sería una prueba suficientemente expresa. Tal y como se ha expuesto, Ortega sigue la sociología de Weber en tanto que herramienta de interpretación de los acontecimientos sociales, aunque incorpora una visión historicista propia de su filosofía. Y, sobre este razonamiento, después hay que discernir dos planos de la sociología, el de Weber ateniéndose más a lo meramente social y el de Ortega tratando de atribuir una condición

autores son los que consideran que Ortega se despegue de la teoría de Weber, pero es lo propio y lo lógico en toda ciencia que progresa y avanza hacia la verdad de su objeto de estudio. Y, en concreto, en el caso de Ortega con respecto a Weber, tal vez se deba a ese punto en que supera el enfoque sociológico weberiano y lo completa con su filosofía social, política y de la historia. Obviamente, hay aspectos en los que habría alguna fractura si se atiende a la cosmovisión desde la que construyen su manera de ver las cosas, como podría ser la concepción temática del Estado, asunto vinculado a la cultura política, y, por este motivo, a la filosofía política que se elabora al respecto. En Weber se encuentra una visión de carácter sociológico acerca del Estado<sup>326</sup>, mientras que en Ortega el Estado obedece más a una interpretación historicista; pero, sin embargo, en lo que al fenómeno de lo social se refiere hay puntos convergentes entre Weber y Ortega a la hora de explicarlo desde el suelo de una ciencia histórica.

En “*La Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología”, Ortega ofrece una clave al respecto. Explica que la realidad histórica está organizada por un carácter a priori que se constituye “por un número de ingredientes variables y un núcleo de ingredientes invariables”. Los ingredientes variables permitirían dar definición de lo particular de cada época concreta, aunque son los elementos invariables su esencia histórica, las constantes históricas. Así, cada vez que se resalta alguna razón variable o se expone ésta en contraposición con otra, en el fondo esto tiene lugar sobre el fondo invariable de las constantes históricas. Para Ortega, se marcan las diferencias de las variables porque hay un suelo invariable, es decir, las variables, que vienen a ser datos o manifestaciones de la realidad, corresponden a un plano físico y por ello han de configurar un sistema que no esté en contradicción, pero las invariables corresponden a la realidad en sí y dejan que acontezca la diferencialidad de las variables en la que se contienen las constantes históricas<sup>327</sup>.

---

histórica a lo social que extiende a la política, lo cual repercute en otras esferas como la de las instituciones.

<sup>326</sup> Para un estudio de la dimensión política en Weber y, específicamente, de su concepto de Estado, vid. Joaquín ABELLÁN, *Poder y política en Max Weber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, especialmente el capítulo primero.

<sup>327</sup> José ORTEGA Y GASSET, “*La Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología” (1928), en *Goethe desde dentro* (1932), V, 239-241. Un trabajo de Javier Zamora da cuenta de la tesis de Ortega, que comienza a elaborarla en 1912, de la sustancia histórica sobre la que se sustentan las variaciones y mudanzas de la historia de la humanidad. Vid. Javier ZAMORA BONILLA, “La razón histórica”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 91-120, especialmente el apartado 1. El texto de Ortega de 1912 es el titulado “Tendencias actuales de la filosofía” (VII, 232-269). Por otra parte, para un estudio detallado al respecto sobre cuestiones históricas, sociológicas,

Hasta aquí, entonces, de acuerdo con Pellicani cuando dice que la interrelación entre dos individuos con dos puntos de vista distintos (dos variables) se realiza sobre una base común o colectiva (las invariables históricas), lo que es igual a decir que una tradición colectiva tiene “la capacidad de penetrar en la parte más íntima de la personalidad individual y de plasmarla desde dentro”. Y, acogándose a algún pasaje de “*La Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología”, para reforzar ese argumento, Pellicani afirma que Ortega se muestra contrario al planteamiento individualista de Weber y se hace partidario del de Durkheim. En concreto alude a la parte en la que Ortega dice “ideas, emociones, normas que en nosotros actúan, son, en su mayor número, hilos sociales que pasan por nosotros y que ni nacieron en nosotros ni pueden ser dichos de nuestra propiedad”. Ahora bien, entender esto como un colectivismo puro que *determina* la vida humana individual es descontextualizar el propio pensamiento de Ortega, pues éste comprende el hecho de la vida social como realidad en la que se encuentra el individuo, y, desde el encuadre de esta tesis doctoral, no existe un determinismo social o colectivo. Otra cosa es la tradición que hereda e interpreta el individuo para emprender su proyecto vital, que respeta y se inserta en las constantes históricas porque está en ellas. Ortega trata de desprenderse así de principios psíquicos entendidos al margen de lo social. Incluso apunta que hasta el mismo Weber rehúsa al final de un enfoque tan específico como el de Eduard Meyer que se ciñe a la actuación azarosa de las variables, ya que esto no se ajusta a la idea misma de progreso de la historia<sup>328</sup>.

En *Economía y sociedad* hay una relación con lo mencionado anteriormente. Weber entiende por acción social, en un primer momento, la acción que se orienta por acciones de otros, y éstos pueden ser individuos conocidos o un conjunto indeterminado de individuos. El contacto entre individuos no supondría siempre una acción social, tendría que dotarse de un sentido claramente dirigido a la acción de otros. Por este motivo, quedan fuera aquellas acciones que realizan similarmente muchos individuos en un momento puntual o la acción de alguien que, aunque esté influido por un número

---

antropológicas y etnográficas en Ortega, *vid.* José Ramón CARRIAZO RUIZ, “1921-1925: la ampliación del horizonte histórico”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 25, 2012, pp. 27-70.

<sup>328</sup> José ORTEGA Y GASSET, “*La Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología” (1928), en *Goethe desde dentro* (1932), V, 241; en notas 1 y 2 señala lo referido concretamente a Weber. *Cfr.* Luciano PELLICANI, “Ortega y el «misterio» de la sociología”, *ob. cit.*, pp. 12-13. El texto de Ortega que cita Pellicani en p. 246.

grande de personas, no tiene una relación significativa con ese número de personas. Weber se refiere, por ejemplo, a la acción de abrir un paraguas a la vez cuando llueve o cuando un individuo sigue la participación de una masa en un momento dado. La acción social podría ser de cuatro tipos: racional con arreglos a fines, la acción está determinada por agentes externos o por otros individuos; racional con arreglos a valores, una creencia ética, estética, religiosa o de cualquier otra índole influye sin que exista relación con el resultado; afectiva, se debe a sentimientos que están en vigor; y tradicional, la acción viene determinada por una costumbre arraigada<sup>329</sup>. Estos parámetros que Weber atribuye a la acción social legitiman, en cierta medida, un método histórico del que Ortega no es ajeno, por cuanto se realizan acciones que obedecen a fuerzas variables que confluyen entre individuos, o creencias que se establecen o representan una emotividad en vigencia, o bien cuando incluyen una práctica histórica. Lo que Ortega añade a la tesis de la acción social de Weber es un fundamento metafísico, pues entiende la vida social como el lugar donde las diversas variaciones de la historia se manifiestan siguiendo el procedimiento de las generaciones.

Por ello, en *El tema de nuestro tiempo* el concepto de generación es considerado por Ortega como lo absolutamente esencial para que la historia fluya. Dentro de cada generación habría tal diversidad de individuos que podría llevarlos incluso a la oposición y rivalidad, pero pertenecer todos a una misma época les reconoce en un marco común y les diferencia a su vez con la generación anterior, con individuos antagónicos también dentro de ella pero con el rasgo común de su tiempo. Ortega dice que, en función de la actitud de la mayoría de los individuos de una generación, se producirá una generación continuadora o desligada de la anterior. Y afirma que esto sería fácil de descubrir si existiera una ciencia que se dedicara a ello, que denomina metahistoria y se encargaría de ir localizando los ritmos históricos<sup>330</sup>.

José Luis Villacañas, en “El programa científico de Weber y su sentido hoy”, alude a la problemática de la ciencia histórica en el pensamiento weberiano. Dice del sociólogo alemán que tiene muy en cuenta que la investigación empírica viene diagnosticada por una teoría previa, la cual conlleva una valoración y una interpretación

---

<sup>329</sup> Max WEBER, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1964 [1.<sup>a</sup> edición de 1922], pp. 18-20.

<sup>330</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 563-565.

de valor. De esta manera se consigue dar sentido a un fenómeno y ver la relación que tiene éste con un valor. Pero, si no ha sido sustentada primero una teoría, es cuando surgen equívocos con respecto a la lógica de la historia. Weber hace así una superación del programa científico de Meyer, porque, si bien coincide con él en que el desarrollo de una sociedad tiene lugar en la pluralidad de lo histórico, habría que ver el sustrato de la historia que ha habido en esa pluralidad. Villacañas acentúa el rigor al que Weber somete la ciencia histórica para definir ésta como ciencia de la realidad. La ciencia histórica trataría de descubrir su esencia y lógica y se desprendería de cualquier consideración de ciencia descriptiva, buscaría la relación entre el objeto real que se observa y el objeto teórico que lo sustenta, esto es, el objeto real cobra su sentido de posibilidad en tanto que ha habido una construcción lógica<sup>331</sup>.

Otra influencia alemana que hubo en Ortega fue la de Eduard Bernstein. No está presente con la suficiente evidencia la obra y el pensamiento del teórico socialista en los textos de Ortega, pero puede subrayarse un aspecto del revisionismo relacionado con el pensamiento político reformista de Ortega. Siguiendo a Joaquín Abellán, a Bernstein no le parecía acertada la imagen del Partido Socialdemócrata de Alemania como un partido defensor de las revoluciones aunque sin intención de hacer revoluciones. Por otra parte, Bernstein creía necesario realizar cambios en la situación política y social de los obreros, que serían efectivos si fueran avalados por la burguesía y las instituciones. En la última década del siglo XIX, el Partido Socialdemócrata realizó intensos debates para tratar estas propuestas y definir mejor su línea de pensamiento revisionista. Para Bernstein, era primordial reformar los principios sobre los que se sustentaba el partido, porque no los veía ajustados a lo que la realidad demandaba. De ahí que la crítica que hizo del fundamento marxista del grupo socialdemócrata se basara en que no había congruencia entre el objetivo socialista que se pretendía y el resultado que luego se obtenía<sup>332</sup>. Aquella revisión de la teoría marxista en la que tanto insistía Bernstein que debía hacer el Partido Socialdemócrata en Alemania también hubo de ser un eco en Ortega, cuando propuso al Partido Socialista español un cambio de rumbo en sus principios y sus prácticas, sobre todo el abandono del internacionalismo y de la lucha de clases.

---

<sup>331</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, "El programa científico de Weber y su sentido hoy", *Ingenium*, n.º 4, 2010, pp. 185-186 y n. 12.

<sup>332</sup> Joaquín ABELLÁN, "Estudio preliminar", en Eduard BERNSTEIN, *Socialismo democrático*, estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín ABELLÁN, Tecnos, Madrid, 1990, pp. XV-XVI.

Una clave para la interpretación de este tipo de socialismo la ofrece Fernando de los Ríos, quien afirma que el socialismo visto como una pura organización de la economía, en vez de una doctrina dotada de belleza y humanidad y fundamentada de ciencias del espíritu, es lo que lleva a concebirse como un conjunto de ideas materialistas y sin unidad en sus fines. Por eso, para Ríos, el socialismo tendría más fácil encontrar simpatizantes entre los obreros que en otros grupos sociales, tal vez porque por sus condiciones de trabajo y vida social ven más claro la oposición entre sus intereses y la organización que el capitalismo da a la producción, la distribución de beneficios y el consumo. Pero esto no habría que entenderlo como que el socialismo se sustenta en una única clase o grupo. El socialismo es un ideal político y humano cuya razón de ser se halla en la concepción de una vida civil que se basa en que los medios se subordinen a los fines, de ahí que el sistema socialista tenga que hacer una llamada a aquéllos que sientan el impulso de colaborar en su ideal. La pertenencia al socialismo sería por convicción, no por razones de grupo o profesión<sup>333</sup>.

A la hora de hablar de liberalismo en Ortega como fundamento que sitúa al individuo en el centro de la cuestión de las relaciones entre persona, sociedad y Estado, también hay que acudir al debate sobre la reforma del liberalismo en Inglaterra. Luis Eduardo Bacigalupo resalta el amplio consenso que se sostiene hoy sobre el surgimiento del liberalismo en la cultura europea tras la Revolución inglesa de 1688 y la obra política de John Locke. Aquel pensamiento político gestado en la Edad Moderna por medio de la secularización del catolicismo fue lo que potenció el liberalismo político<sup>334</sup>.

Tal y como describe Juan Pablo Fusi en su *Manual de Historia Universal*, la transformación del liberalismo en Gran Bretaña fue una consecuencia política relacionada con su crecimiento económico y extensión imperial. La evolución británica que tuvo lugar durante la era victoriana entre los años 1837 y 1901 vino a significar la cultura política moderna a través del prisma del liberalismo. De gran importancia fueron la solidez y el prestigio que alcanzaron las instituciones, sobre todo la Monarquía y el parlamento, y la conciencia colectiva liberal a lo largo del siglo XIX, que facilitaron la

---

<sup>333</sup> Fernando DE LOS RÍOS, *El sentido humanista del socialismo*, edición de Jacobo MUÑOZ, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006 [1.ª edición de 1926], pp. 209 y 223-224.

<sup>334</sup> Luis Eduardo BACIGALUPO, "Ortega y Gasset y la tradición liberal", *Corinto*, 2006, URL: <http://corinto.pucp.edu.pe/bacigalupo/node/715>, [consulta: 21 de marzo de 2011].

adaptación de las masas a la vida pública sin el uso de la violencia y la estabilidad de la democracia a pesar de las crisis del Imperio, el hecho de la guerra mundial o la independencia de Irlanda en 1921. Otro elemento relevante, como la Ley de Redistribución de Escaños de 1885, hizo que el voto urbano de los distritos fuera suficientemente representativo en la política nacional. El gobierno del conservador Salisbury de 1886 a 1892 promovió reformas democráticas en los municipios y lanzó la educación elemental gratuita. Y a finales de su mandato entre 1895 y 1902 aprobó una ley educativa que completaba la enseñanza secundaria. Una nueva etapa liberal acontecida a principios del siglo XX por intelectuales y políticos liberales como Hobhouse, Hobson, Lloyd George o Churchill apostaba por una intervención del Estado en asuntos como la lucha contra la pobreza, la igualdad de oportunidades y la democracia social. Numerosos debates parlamentarios tuvieron que realizarse por motivos presupuestarios y de reforma social, alcanzándose finalmente la legislación sobre seguros de enfermedad y desempleo. Esta evolución democrática encarriló después lo que se conocería como Estado del bienestar<sup>335</sup>.

Atendiendo también a lo que dice Benedetto Croce, en Inglaterra tuvieron mucha acogida los planteamientos de George como el de la nacionalización de la tierra, pues una gran parte del suelo pertenecía a la aristocracia y era aprovechado para pastoreo, parques y campos de juego. El liberalismo fue bien acogido porque las propuestas en materia de trabajo encajaban en el marco de la política y la sociedad inglesas, lo que limitó el campo de intervención del socialismo. La teoría marxista era despreciada y contaba con pocos seguidores, aunque el socialismo no era descartado por los ingleses. Por su vertiente liberal, pudo abrirse camino el socialismo fabiano, que prescindía de visiones radicales al tiempo que trataba de hacer una búsqueda moderada de la libertad de competencia. El Independent Labour Party rehuía de ideales marxistas y comulgaba con principios reformistas. Las asociaciones de obreros presentaban sus propuestas sobre la base de lo que era necesario y podía obtenerse en la realidad. Bernstein llegó a conclusiones de reforma de la doctrina marxista y la socialdemocracia alemana tras su larga vivencia en Inglaterra<sup>336</sup>.

---

<sup>335</sup> Juan Pablo FUSI, *Manual de Historia Universal*, Historia 16, Madrid, 1997, vol. 8, pp. 140-142 y 145-146.

<sup>336</sup> Benedetto CROCE, *Historia de Europa en el siglo XIX*, ob. cit., p. 232.



Este ambiente político británico fue respirado por Ortega y otros intelectuales españoles como Ramiro de Maeztu. Y, sin duda, una de las formaciones más influyentes en la filosofía política de Ortega fue la Fabian Society. Aunque no es mencionada más que una vez en toda su obra, y no de manera directa, destaca algunos rasgos del fabianismo, breves pero concisos, tales como la seriedad y el rigor<sup>337</sup>. Ahora bien, la Fabian Society constituye una clara referencia desde temprano en Ortega, sobre todo en la fundación de la Liga de Educación Política por el calco de intenciones de renovación de la vida pública y estimulación a los ciudadanos por el bien común. La creación de la Fabian Society fue algo con lo que el filósofo madrileño casi convivió en el tiempo. Instaurada en 1884 en Londres, un año después del nacimiento de Ortega, por intelectuales de clase media, su propósito consistía en la reforma gradual de la sociedad, la política y las instituciones desde un enfoque socialista. La Fabian Society se da a conocer ampliamente por una serie de conferencias que exponen el contenido doctrinal de su proyecto, y que son publicadas en el año 1889 en *Ensayos fabianos sobre el socialismo*. Los miembros más representativos fueron Sidney Webb, George Bernard Shaw, William Clarke, Graham Wallas y Charlotte Wilson, entre otros. Sus propuestas estaban dirigidas hacia la actividad democrática, los cambios en la legislación del Estado o la efectividad de las administraciones con resultado en la gratuidad de la sanidad y la educación. La Fabian Society fue precursora del Partido Laborista británico surgido en 1906, que se convirtió en una fuerza importante en 1922, por delante del Partido Liberal.

Sidney Webb habla, en “La base histórica”, de reorganización social por medio de la adopción de nuevos principios para afrontar los nuevos retos de la historia de un pueblo. Es consciente de que muchos de los intentos de pensadores que han tratado de dar remedio a los males de su sociedad dan la apariencia de alcanzar un ser estático una vez conseguido el nuevo y saneado orden social, pero afirma la necesidad de ese supuesto ser estático para que tenga lugar el cambio entendido dinámicamente. Así los casos de Platón con su república, de Tomás Moro con su utopía o de Comte, Darwin y Spencer con su visión de sociedad ideal transmutada en un ente inmutable. Estas ideas, en el fondo, tienen en cuenta el axioma del constante desarrollo de la sociedad. Webb

---

<sup>337</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Heriberto Jorge Wells” (1915), en “Anexos”, I, 1010. Para la visión que ofrece Maeztu sobre el fabianismo, *vid.* Ramiro DE MAEZTU, *Liberalismo y socialismo: textos fabianos de 1909-1911*, estudio preliminar de E. Inman FOX, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.

incorpora a este razonamiento el hecho del socialismo que en su tiempo, la segunda mitad del siglo XIX, se está extendiendo por Europa. La apuesta de esta ideología por la reorganización social es lo que creía que trastornaba a los políticos y estaba desorientando a los dos partidos principales en Inglaterra.

Según Webb, el avance progresivo de la democracia que Tocqueville estudió en la sociedad americana habría impulsado la corriente socialista europea, y haría reflexionar sobre los cambios que se producen cuando se ve la pertinencia en las relaciones económicas y sociales. Tocqueville avisó de que el progreso de la democracia se debía a la desvinculación que la sociedad mantenía con los esquemas del Antiguo Régimen, ya que se deshacen los planes económicos que sustentan los privilegios políticos. La reorganización social viene inspirada, entonces, por cambios que se asienten en el “espíritu popular”. Por un lado, hay que hablar de cambios democráticos para que sean aceptados por una mayoría y asimilados por todos. Por otro lado, los cambios tienen que realizarse paulatina y sucesivamente para que no impliquen ningún perjuicio en el ritmo del progreso. Asimismo, los cambios no pueden ser vistos como inmorales por la mayoría de la sociedad, ni suponer una desmoralización de ésta. Y, por último, han de seguir una concordancia constitucional y pacífica<sup>338</sup>.

En efecto, para que se materialicen esos cambios en la sociedad y tenga surtido una nueva actitud de las personas ante el régimen político, hay que tener en consideración el rol del Estado. Cobra relieve, por tanto, la visión de los socialistas fabianos sobre el aparato estatal dada la influencia de la Fabian Society en el pensamiento político de Ortega. En los años de la fundación de la Liga y la conferencia “Vieja y nueva política” (1913-1914), el filósofo madrileño adopta una posición liberal centrada en el predominio del individuo sobre el Estado y la fortaleza de la sociedad civil.

---

<sup>338</sup> Sidney WEBB, “La base histórica”, en VV. AA., *Ensayos fabianos sobre el socialismo*, Júcar, Madrid, 1985 [1.ª edición de 1889], pp. 40-44. Webb atiende también, desde su punto de vista estrictamente socialista, a que, debido a la raíz económica de la problemática, el resultado de la democracia tiene que llevar a la sociedad no sólo a la estructuración política sino además, a través de ésta, a los mecanismos de producción de la riqueza. Pero su tesis de cooperación organizada es superadora de la gestión anarquista del producto, lo que le hace seguir a Stuart Mill en la capacidad de los poseedores de los mecanismos de producción para contribuir a una mayor participación en la distribución de la riqueza y el logro del bienestar social (p. 44). Stuart Mill, Webb y Ortega se separan, de esta manera, de las tesis marxistas sobre el capitalismo y el reparto de riqueza.

Siguiendo el análisis que Rodney Barker hace en “El Estado fabiano”, hay una predisposición general a equiparar el socialismo de la Fabian Society con el socialismo de Estado. Ciertamente es, entonces, que los escritos que componen los *Ensayos fabianos sobre el socialismo* de 1889 tienen implícito el argumento del Estado como fundamento de sus contenidos; sin embargo, no hay una descripción detallada de qué es tal Estado y del papel que ha de desempeñar en la democracia social. El no haber especificado el concepto de Estado en la política británica, les sirvió a los fabianos para ganarse numerosas críticas. Y es que surgía el dilema de defender un Estado que, por su naturaleza democrático-social, tiende a la acumulación de poder. Este asunto ya fue detectado por el matrimonio Webb, el cual perfiló alguna solución de participación responsable del pueblo en los asuntos públicos a fin de reducir las desigualdades originadas por la concentración del poder en manos del Estado, tanto en el ámbito local como en el nacional. Y algunas funciones consiguieron definir para el Estado: la coacción mediante la defensa, la policía y la justicia; la gestión de los servicios públicos; y la idea de civilización que pretendería la sociedad. Esta distinción de funciones perseguía establecer así lo que el Estado podía hacer por la sociedad y lo que podía hacer por sí mismo. Por un lado, estaría el parlamento político que gobierna a los ciudadanos y, por otro, la administración de las cosas<sup>339</sup>. En esta línea, expresiones como “papel del Estado”, “poder”, “descentralización”, “justicia social” o “sociedad civil” que tienen un significado eminentemente socialista para los fabianos, aunque sin el matiz de Estado colectivista, atraviesan las directrices del pensamiento político orteguiano, si bien adquieren el contexto particular de la España de la Restauración de principios del siglo XX.

Y como hecho transversal al fenómeno de la Fabian Society hay que aludir a la creación del Partido Laborista. Siguiendo a Antonio Fabra Ribas, en su obra *Origen y carácter del movimiento laborista*, una huelga de empleados ferroviarios en 1899 llevó al hecho de que la trade-unión fuera declarada responsable de los daños causados por aquella huelga. Esto hizo que durante el congreso nacional obrero que se celebró posteriormente se creara un comité para la representación obrera, con el fin de tener representantes del mundo obrero en el parlamento. Se creó de esta manera, en 1900, el

---

<sup>339</sup> Rodney BARKER, “El Estado fabiano”, en Ben PIMLOTT (ed.), *Ensayos fabianos sobre pensamiento socialista*, traducción de Carmen LÓPEZ ALONSO, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1988, pp. 46-50.

Labour Representation Committee. En el momento de su formación fueron invitadas a ser representadas otras entidades como las Trade-Unions, las Cooperative Societies of the United Kingdom, la Social Democratic Federation, el Independent Labour Party y la Fabian Society. Finalmente, el Labour Representation Committee fue compuesto por siete delegados de las Trade-Unions, dos de la Social Democratic Federation, dos del Independent Labour Party y uno de la Fabian Society. El Labour Representation Committee pasó a denominarse Labour Party en 1906, a cuya creación contribuyó considerablemente cada una de estas asociaciones<sup>340</sup>.

En este sentido, el Labour Party, en tanto que organización influida por la Fabian Society cuya huella se imprimió también en el pensamiento político de Ortega, puso algunas ideas sobre el tapete que recogió la Liga de Educación Política. Sobre todo porque el Labour Party comenzó a gozar de éxito en un momento en que el movimiento obrero se formó como un frente contra el nuevo escenario británico del siglo XIX: el abuso laboral por medio del maquinismo y la llegada de capitalistas al parlamento. La actuación demandante de la sociedad política de una nueva legislación sirvió a Ortega para incluir en su teoría política la fórmula de crear una fuerza social que recogiera datos de las necesidades del pueblo en las provincias, para el perfeccionamiento técnico de la sociedad a través de la contribución al bien común de cada individuo con su trabajo. En este planteamiento subyace también la visión de Ortega de un Labour Party que, a pesar de recoger una amplia representación del movimiento obrero, no por ello había intenciones de una transformación drástica de las formas de gobierno o del régimen constitucional. Ortega señala que en Inglaterra los cambios constitucionales habían acontecido realizándose reformas electorales a fin de mantener definido un poder público nacional, y sobre este principio se comprenderían coligaciones como la del Labour Party con el grupo liberal y la abstención de unirse con los comunistas<sup>341</sup>.

---

<sup>340</sup> Antonio FABRA RIBAS, *Origen y carácter del movimiento laborista*, Calpe, Madrid, 1924, pp. 21-23. Esta edición se encuentra en la biblioteca personal de Ortega. Para ver la gestación del Labour Party en el contexto social británico de principios del siglo XX y sus implicaciones políticas, puede consultarse Peter DOREY, *The Labour Party and constitutional reform: a history of constitutional conservatism*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2008; John CALLAGHAN, Steven FIELDING y Steve LUDLAM (eds.), *Interpreting the Labour Party: approaches to labour politics and history*, Manchester University Press / Palgrave, Manchester / Nueva York, 2003; Richard WHITING, *The Labour Party and taxation*, Cambridge University Press, Cambridge / Nueva York, 2000; Stefan BERGER, *The British Labour Party and the German Social Democrats, 1900-1931*, Clarendon, Oxford, 1994.

<sup>341</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Epílogo para ingleses" (publicado en 1938), en *La rebelión de las masas* (1930), IV, 525, y "«Los problemas concretos»" (1931), IV, 604.

En último lugar, de acuerdo con José Lasaga, se ha subrayado muchas veces las influencias extranjeras y no se ha prestado suficiente atención a las españolas, al menos en lo que a formación se refiere. El hecho de buscar una mejora de la situación en la que estaba la sociedad española hizo a Ortega tener un estrecho contacto con los intelectuales de la generación del 98, que con su particular interpretación sociohistórica mostraron preocupación por los asuntos de su pueblo. Los del 98 hablaban de desilusión por lo ocurrido con la crisis de fin de siglo y el contenido de su mensaje se caracterizaba por el tema de la decadencia española. Ortega da un giro a este planteamiento y con la generación del 98 marca una ruptura que se manifiesta en sus propuestas de pensamiento social, cultura política y cosmovisión del mundo. El filósofo madrileño intenta dar continuidad al programa regeneracionista de Costa, Giner y el movimiento institucionista; profundiza más si cabe en la ciencia y la filosofía. Autores como Unamuno, Maeztu, Baroja y Azorín supusieron una influencia para Ortega mientras no llegaba la puesta en acto de su propia generación, después ya con los planes de reforma por los que apostó se distanció sobremanera de los noventayochistas<sup>342</sup>. Muchos de estos autores escribieron obras que presentaban la enorme inquietud que sentían por España. Algunos títulos significativos son, por ejemplo, *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) y *Por tierras de Portugal y España* (1911) de Unamuno, *Hacia otra España* (1899) de Maeztu, *Castilla* (1912) de Azorín, *Campos de Castilla* (1912) de Machado, *Idearium español* y *Porvenir de España* (ambas obras de 1898) de Ganivet. Sobre estos textos, pues, debatieron y reflexionaron Ortega y el grupo del 14 a la hora de redactar y promulgar sus ideas de nueva generación.

---

<sup>342</sup> José LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003, pp. 33-35.

### **3. Tercera parte:**

**krausismo e Institución Libre de Enseñanza  
como influencias educativas en la teoría de la  
cultura política de Ortega y Gasset**



En los tres capítulos siguientes se presenta la conexión que se da entre el concepto de cultura política en Ortega y el mundo institucionista. Tal y como mantiene esta tesis doctoral, el significado de cultura política en Ortega no puede desprenderse de la importancia de la educación a la hora de formar, cultivar y preparar a individuos para emprender un proyecto común que mejore el curso histórico del pueblo. Y esta preocupación educativa parte del movimiento krausista y el institucionismo, cuyos enfoques pedagógicos trataban de armonizar al individuo moral e intelectualmente con el mundo, y de poner en conocimiento al educando la diversidad de los saberes científicos.

En el capítulo 3.1 se imbrica el concepto de vocación con el perfeccionamiento de la sociedad, pues la idea de formar a individuos persigue, en la teoría educativa de Ortega, el objetivo de que los individuos a los que se instruye descubran sus vocaciones con el fin de que con éstas se trabaje en beneficio de la construcción del país. Éste es el primer planteamiento que amparan los intelectuales de la Liga de Educación Política, que recogen de la filosofía krausista difundida por Julián Sanz del Río y sistematizada por Francisco Giner de los Ríos, y cuya pedagogía asumen para iniciar una reforma educativa que lleve a la regeneración de la vida social y política. Ortega se sirve de las bases pedagógicas de la Institución Libre de Enseñanza y las adapta a su propia filosofía, para crear nuevos hombres que atiendan a sus profesiones y se promueva la democratización del país. La educación, apoyada en estos patrones krausistas e institucionistas, es, para Ortega, el modo de renovar y modernizar el tejido social y conseguir una cultura política. Este capítulo, por tanto, no está dedicado exclusivamente a la vocación en Ortega, sino que da cuenta de la relevancia que la Institución dio a la vocación, y sobre este sustrato se atiende después a la teoría vocacional orteguiana implicada en la realidad en la que está el individuo.

Así, entonces, puesto que este capítulo estudia los efectos positivos y necesarios para lograr una cultura política en España, en el capítulo 3.2 se analiza el concepto de capital humano, tan estrechamente unido al propio significado de educación. Se hace mención, primeramente, a Theodore W. Schultz y Gary S. Becker, los autores que adoptaron el término “capital humano” a mediados del siglo XX, e, igualmente que ocurría con el de cultura política, se señala que ya existe en Ortega una implicación más rica y completa, sin perder de vista el principio básico de la educación como una



inversión en capital humano, en los seres humanos para extraer de ellos sus mejores capacidades y aumentar la productividad y, con ello, la mejora de un país. Nuevamente, se alude aquí a la filosofía krausista y al movimiento institucionista, cuyo sentido de la educación estaba enfocado a la idea de dedicar unos recursos culturales, científicos y de conocimiento a las personas, y del que Ortega se hace eco para forjar una teoría educativa en relación con su visión de la cultura política.

En el último capítulo, el 3.3, se recurre al entorno histórico y académico de la Institución para destacar que sus intereses educativos se inclinaban hacia el hecho de implantar una cultura política que contemplara la renovación de las personas y de la sociedad al mismo tiempo que el ciudadano adoptara un comportamiento democrático bajo un régimen parlamentario, desde una óptica liberal con simpatías hacia al reformismo político y social. La educación tal y como era entendida por el ideal pedagógico institucionista es integrada por Ortega para sus proyectos sociales y políticos. Está dirigida a desarrollar al individuo y hacerlo crecer como persona, para que, siguiendo un proceso de formación que termine educando a la sociedad política, desemboque en la educación de la sociedad civil. Tal propósito orteguiano de regeneración, situado en la línea de la educación del institucionismo, apunta primero a una vida más plena de la persona y después, en este sentido, a sensibilizar a los ciudadanos para la participación en los asuntos de la vida pública. Se dotarían así de una mayor conciencia política tan necesaria para construir un proyecto común de sociedad en constante superación.

### 3.1. De la vocación a la mejora de la sociedad

A la hora de hablar de la vocación, es sabido que se trata de un tema muy elaborado y de una gran complejidad en Ortega, hasta el punto de comportar un enfoque singular en su filosofía. Pero, como acaba de decirse arriba, este capítulo no es un análisis del concepto orteguiano de vocación, sino que señala la valoración que del término hizo el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza y la influencia que esta consideración ejerció en el filósofo madrileño. Por ello, el tratamiento que este capítulo hace sobre la vocación en Ortega es para remarcar el desarrollo que implica en el individuo y la magnitud que alcanza a nivel social, a fin de evitar la degeneración de la sociedad.

Antes bien, hay que decir que existe una bibliografía abundante sobre krausismo e Institución Libre de Enseñanza. Para esta tesis doctoral, se han consultado algunos trabajos buscando su ajuste al hilo argumentativo que expone, aunque se han tenido en cuenta otras obras con el fin de dar una visión completa de la temática de este capítulo como de los dos siguiente que conforman esta tercera parte<sup>343</sup>.

Así, entonces, el plan de acción de los intelectuales de la generación del 14, cuyo primer medio con el que poner en práctica sus propuestas fue la Liga de Educación Política, basaba en la formación de las personas su diseño de regeneración y de cambio de cultura política. Pensaban que desde la formación había que dejar brotar la vocación

---

<sup>343</sup> Rogelio GARCÍA MATEO, *Religión y razón en el krausismo y en la Generación del 98*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015; Julián BESTEIRO, *Artículos científicos y pedagógicos (1894-1900)*, introducción y notas de Marcelino CORTÉS VALENCIANO, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2012; Raquel VÁZQUEZ RAMIL, *Mujeres y educación en la España contemporánea: La Institución Libre de Enseñanza y la Residencia de Señoritas de Madrid*, Akal, Madrid, 2012; Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ, Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS y Benito MADARIAGA DE LA CAMPA, *La Institución Libre de Enseñanza y la Asociación para la Enseñanza de la Mujer: bosquejo sobre la educación española del siglo XX*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander, 2011; Elías DÍAZ, *De la Institución a la Constitución: política y cultura en la España del siglo XX*, Trotta, Madrid, 2009; Alison SINCLAIR, *Trafficking knowledge in early twentieth-century Spain: Centres of exchange and cultural imaginaires*, Tamesis, Woodbridge, 2009; José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO (coord.), *Francisco Giner de los Ríos: actualidad de un pensador krausista*, Marcial Pons, Madrid, 2009; José María MARCO, *Francisco Giner de los Ríos: pedagogía y poder: las raíces de la izquierda española*, Ciudadela Libros, Madrid, 2008; Franco CAMBI, Adriano BUGLIANI y Alessandro MARIANI, *Ortega y Gasset e la "Bildung": studi critici*, Unicopli, Milán, 2007; Domingo NATAL ÁLVAREZ, "Ortega y los Azcárate: una escuela de valores", *Estudio Agustiniano*, vol. 42, n.º 2, 2007, pp. 335-363; Pedro F. ÁLVAREZ LÁZARO y José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO (eds.), *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza: nuevos estudios*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2005; Antonio MOLERO PINTADO, *La Institución Libre de Enseñanza: un proyecto de reforma pedagógica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

del individuo, pues ésta era la manera con la que el trabajo repercutiría en el bien de la sociedad. Fernando de los Ríos, por ejemplo, decía que el interés de la formación de los individuos, tanto desde los niveles básicos escolares como hasta los superiores, tenía que centrarse en que la vocación y la capacidad puedan ser despertadas y logren su madurez. Descubrir la vocación y realizar un trabajo relacionado con ella revertería en riqueza de la sociedad. Por eso, en nombre del porvenir de la comunidad, la vocación tenía que promover a todos los hombres que cada cual contribuyera al bien común con su rendimiento<sup>344</sup>.

Una primera definición de vocación, a la que se acoge esta tesis doctoral, la ofrece José Castillejo. Entiende por vocación la condición que debe estar por encima de cualquier otra ambición. Porque con el cultivo de la vocación se consigue una expansión de la personalidad individual y una educación moral que restan fuerza a la idolatría de la igualdad y la veneración de las masas. La vocación permite gestar una honestidad desde la infancia contraria a la tradición que incita a los individuos a la prevaricación, una idea de patriotismo que no adule las debilidades nacionales y una tolerancia y equidad que ponen freno a los excesos de partidos, escuelas y profesiones. La apuesta, por eso, debe ser decididamente por una obligación moral interna en lugar de una disciplina externa; la atención debe focalizarse en la corrección y en la reforma, no en el castigo<sup>345</sup>.

Castillejo, pedagogo formado en el krausismo, fue secretario de la Junta para Ampliación de Estudios que fundó el Instituto-Escuela en 1918, el cual tenía el objetivo de integrar los principios educativos y pedagógicos de la Institución Libre de Enseñanza (ILE) en la enseñanza secundaria. Tal y como señala Castillejo, Ortega recibió una gran influencia de Giner de los Ríos y la pedagogía de la Institución Libre de Enseñanza. La mentalidad de Giner, entonces, con respecto a la educación era que antes de iniciar una reforma educativa es preciso la preparación del personal, y después crear un plan de becas y medios con el que enviar a estudiantes, maestros y profesores al extranjero. Estas estancias debían servir de provecho para emplear a los mejores en nuevas escuelas o laboratorios que hicieran de modelos, a la vez que con seminarios se instruyera de nuevo personal. No se trataba de alterar las escuelas y universidades que ya existan, ya

---

<sup>344</sup> Fernando DE LOS RÍOS, *El sentido humanista del socialismo*, edición de Jacobo MUÑOZ, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006 [1.ª edición de 1926], p. 272.

<sup>345</sup> José CASTILLEJO, *Guerra de ideas en España*, Revista de Occidente, Madrid, 1976 [1.ª edición en inglés de 1937], pp. 83-84.

que bien se extinguirían al competir con las que fueran mejores que ellas; se reformarían desde dentro a medida que completaran un cuerpo docente mejor preparado. Toda reforma, por eso, habría de trazarla un pequeño grupo de personas competentes, entusiastas e independientes para que representaran las diversas líneas de pensamiento del país. Esta minoría debía mantenerse al margen de cualquier ideología política y abstenerse de emprender proyectos que originaran enfrentamientos políticos o religiosos<sup>346</sup>.

En Ortega, por tanto, la formación está dirigida a que el individuo descubra su vocación, pues, si la formación es concebida como la capacidad que habilita para emprender iniciativas, empresas en el sentido de proyectos, ese enfoque de cultivar la vocación llevaría a contribuir en el avance del proyecto de la sociedad. De ahí se seguía el disponer de diversas disciplinas científicas que cubrieran todos los campos del saber y de la vida con las que los individuos profundicen en cada rama del conocimiento y de la curiosidad existencial, porque cada una de ellas es constitutiva de la realidad y los individuos aportarían de esta manera lo mejor que tengan de ellos e incrementarían la riqueza de la sociedad en consecuencia. Para Ortega, hay, en definitiva, una concordancia entre el hecho de consumir la vocación individual, y de forma global la vocación de una generación, y el éxito de la sociedad en la que se encuentran esos individuos y generaciones<sup>347</sup>.

La vocación, pues, puede entenderse también como una forma de socialización, de sumar las relaciones entre personas con un objetivo de bien común. Esto significa que la formación, al potenciar la vocación de cada individuo, tendrá un fin más productivo, puesto que la vocación se gesta en un entorno de formación en el que se cultiva, educa y sensibiliza a las personas, lo que lleva a una convivencia en colaboración, con un bien común del que se hacen partícipes, y, en suma, a una mejora de la sociedad. Así, la vocación que puede descubrirse con los programas de formación tiene, en el fondo, una provisión de cultura que sistematiza y coordina el trabajo de los individuos para que su aportación repercuta en un resultado más productivo y se obtenga, en último término, un tejido social consolidado. En la “Pedagogía social como programa político”, Ortega

---

<sup>346</sup> *Ibíd.*, pp. 98-99. Según Castillejo, estas recomendaciones de Giner no fueron bien comprendidas, aunque encontraron simpatías entre algunos liberales.

<sup>347</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 566.

mantiene esta tesis. Dice que la cultura es lo que produce las cosas humanas, como la ciencia, la moral o el arte. Y entiende que disponer de mayor o menor cultura es como hablar de mayor o menor capacidad de producir cosas, de mayor o menor trabajo. Ortega acusa haberse perdido en España la preocupación principal por el trabajo que produce aquellas cosas humanas de la ciencia, la moral y el arte<sup>348</sup>.

La vocación como ingenio sembrado y respaldado por la formación, y ésta como suministradora de cultura inventora de cosas humanas, es un concepto que puede relacionarse con la herencia del krausismo. Julián Sanz del Río, uno de los grandes divulgadores de la filosofía krausista en España, la dirigió hacia la reforma educativa y pedagógica. Como dice Vicente Cacho Viu, lo que Sanz del Río se proponía con el krausismo era aportar una filosofía práctica para los hombres con la que se adquiriría el sentido de plenitud de la humanidad. Esta humanidad hay que concebirla como un ser primero que contiene a todos los hombres por ser algo común a ellos, por ser la realidad que les une y les encamina hacia un destino en la historia<sup>349</sup>.

Siguiendo a Antonio Jiménez García, en su obra *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, la divulgación de la filosofía de Krause por parte de Sanz del Río hizo que Francisco Giner de los Ríos heredara su sistematicidad, una moral laica que facilitaba la conciencia individual y la visión de que los problemas de España era una cuestión de la educación. En una palabra, la pedagogía fue la razón de ser del krausismo y el krausoinstitucionismo. Aun así, el hecho es que, a raíz de lo que se denomina “primera cuestión universitaria” se expulsa de sus cátedras a Sanz del Río, Salmerón y Giner en 1868 por el seguimiento que estaban teniendo los krausistas por parte de la juventud universitaria. La revolución de septiembre de 1868 les repone en sus cátedras, pero, seis años después, la llamada “segunda cuestión universitaria” restringe la libertad de cátedra y expulsa del cuerpo a Salmerón, Azcárate y Giner, entre otros, en 1875. Tras esta situación Giner, junto con algunos compañeros, funda la Institución Libre de Enseñanza en 1876, un centro privado con el objetivo de profesar prácticas pedagógicas reformadoras que no aceptaba la enseñanza oficial.

---

<sup>348</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 98.

<sup>349</sup> Vicente CACHO VIU, *La Institución Libre de Enseñanza*, edición crítica de Octavio RUIZ-MANJÓN, Fundación Albéniz / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2010 [1.ª edición de 1962], pp. 72-74.

Para los krausistas había una cuestión fundamental, como indica Jiménez, y era el tema de la libertad que debía ser sopesada en todos los ámbitos de la vida humana, tanto la individual como la social. Para ellos, el atraso en que se encontraba la sociedad española era en gran parte por la servidumbre que causaba la falta de libertad. Los krausistas pensaban que la libertad era el principio fundamental de la conciencia interior del hombre. Y en consonancia con esto, Giner trató de instaurar un modelo educativo al frente de la Institución que preparara hombres espontáneos y libres con la capacidad de cambiar la sociedad. Giner pensaba que la educación tenía que ocupar un lugar destacado en los asuntos nacionales, porque, según el nivel de educación, podría ser más seguro o no salir de un atraso cultural, pues esta tesitura además repercutía en la democratización del país. Pero para que esto fuera posible, era preciso la creación de hombres con una nueva conciencia interior, y por ello la misión que tenía por delante la Institución consistía en formar determinantemente desde el nivel más bajo de la enseñanza. Giner no era partidario, por eso, de una enseñanza memorística para que el niño almacenara conocimientos sin más, sabía que la formación tenía que girar en torno a la idea de crear hombres libres sobre la base de criterios de un crecimiento integral que les permitiera desenvolverse en el entorno social, y sólo después tenían que ser educados en saberes concretos. Los institucionistas utilizaban el método de la intuición, con la que el alumno se convertía en un sujeto investigador que reflexiona, que cuestiona o duda, que desarrolla una voluntad y una comprensión moral y estética de la vida y hace una dedicación de sus oficios<sup>350</sup>.

Con todo, como relata Javier Zamora, la enseñanza krausista marcó una brecha en la hegemonía neoescolástica de las universidades españolas al poner en escena otras filosofías europeas como el kantismo, el positivismo y el hegelismo. El krausismo no era bien visto por la Iglesia católica, que no aceptaba la tesis del panenteísmo del contenido del mundo en Dios y se atenía al ideal de la tradición. Se insertaba en otros frentes como el republicanismo, el liberalismo (incluso en un liberalismo dinástico como fueron los casos de Moret y Canalejas) y el socialismo (aunque fue minoritario). En suma, lo que buscaba el krausismo era que, por medio de la educación, se llegara a

---

<sup>350</sup> Antonio JIMÉNEZ GARCÍA, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, prólogo de José Luis ABELLÁN, Cincel, Madrid, 1986, pp. 133-135, 139 y 149-153.

una reforma de la vida política y social de la mano de la transformación del hombre<sup>351</sup>. Y desde las palabras de Rafael V. Orden cabe decir que el propio Sanz del Río advertía de la desdicha que suponía para el avance de la ciencia española la oposición de la Iglesia a la filosofía krausista, en la cual veía el progreso del país. Orden contextualiza este hecho en una forma de impedir la práctica de la libertad a la que se podría llegar tras la formación científica del pueblo y sus gobernantes. Incluso los discípulos de Sanz del Río reconocieron su fracaso político al timón de la I.<sup>a</sup> República por obviar esa base científica de la educación krausista, y derivaron de igual modo a la enseñanza privada de la Institución para alcanzar los fines educativos que se proponía el krausismo<sup>352</sup>.

Vista la educación desde esta tesis doctoral como un elemento crucial en la instauración de una cultura política, lo que hay que subrayar es que en Ortega hay elementos del credo krausista sobre la educación por entenderla como la forma con la que cambiar y renovar la sociedad. Como dice Gonzalo Capellán de Miguel en *La España armónica*, los krausistas que fueron destituidos de sus cátedras tuvieron tal inquietud por regenerar la sociedad española por medio de la educación que crearon la Institución para tal fin. Es por ello por lo que la ILE trató de situar la educación al margen del Estado y de la Iglesia, pero esta autonomía se debía a la pretensión de crear un estatuto científico de la educación para evitar interferencias de ideologías políticas o confesiones religiosas, esto es, se mostraba contraria a que el Estado interfiriera en parcelas propias de la vida humana, y, con respecto a la Iglesia, no buscaba definirse con un carácter de irreligiosidad. En virtud de lo cual, el concepto de educación que manejaba la Institución era el de un saber global del conocimiento que contuviera una formación general del hombre dirigida a dar con otro concepto significativo en el krausismo como era el de vocación, de tal modo que aquella formación general desembocara en especialización en el sentido de preparar al hombre en la labor con la que cooperar en la sociedad. Consecuente con esto, la ILE no basaba sus procedimientos con arreglo a una práctica de castigos y premios sino a una moral relacionada con las ideas de naturaleza, hombre (y fines del hombre) y bien. En concreto, la idea de bien estaba enfocada con el ánimo de despertar una conciencia con

---

<sup>351</sup> Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002, p. 25.

<sup>352</sup> Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ, “La recepción de la filosofía krausista en España”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 101-102.

la que los hombres se harían responsables de sus actos<sup>353</sup>. Con este propósito tomaron conciencia los hombres que formaron parte de la ILE constituyendo hasta tres promociones de institucionistas. En la primera promoción, relacionados con la primera etapa de la Institución, estaban Manuel Bartolomé Cossío, Joaquín Costa, Leopoldo Alas *Clarín*, Adolfo Posada, Rafael Altamira y Luis Simarro, entre otros. La segunda promoción, nacidos entre 1870 y 1880, la formaron nombres como Julián Besteiro, los hermanos Machado, Fernando de los Ríos, José Castillejo y Luis de Zulueta; muchos de ellos realizaron la segunda enseñanza en la ILE. Y la tercera promoción, nacidos entre 1880 y 1890, es la de Juan Ramón Jiménez, Salvador de Madariaga, Manuel García Morente, Lorenzo Luzuriaga, Federico de Onís y José Ortega y Gasset<sup>354</sup>. Algunos como *Azorín*, Azaña, Ayala, Marañón y d'Ors, aunque relacionados con el proyecto de la Institución, no estudiaron aquí ni se les puede nominar estrictamente de krausistas.

Este modelo educativo en orden a una formación general e integral del hombre y con la vertiente de la vocación para participar en la sociedad con lo mejor de sí es asimilado por Ortega para su proyecto de renovación social, pues el aspecto programático de la educación en Ortega tiene el objetivo final de llegar al hombre para desarrollar capacidades con las que realizar la transformación del país. La educación es, por eso, para Ortega, el asunto principal si lo que se quiere es la regeneración de la vida social y política. Asunto que está en línea no sólo con la influencia de la pedagogía neokantiana, sino también y sobre todo con la pedagogía krausista de la ILE, puesto que Ortega cree en el poder reformador de la educación para emprender un proyecto de cambio en la sociedad y la política de España<sup>355</sup>.

En efecto, las bases para la renovación de la sociedad española, tal y como incide Alejandro Mayordomo en “La Institución Libre de Enseñanza como proyecto socio-educativo y pedagógico”, son creadas por el krausismo español de acuerdo con la aspiración de un nuevo pensar y sentir del hombre. Esta nueva actitud exige a cada uno

---

<sup>353</sup> Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 241-244 y 247-248.

<sup>354</sup> Antonio JIMÉNEZ GARCÍA, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, ob. cit., pp. 159-160.

<sup>355</sup> Para un trabajo que analiza las intenciones de la ILE de una reforma de la sociedad española de acuerdo con una lealtad al pueblo en el sentido de hacer nación, *vid.* Demetrio CASTRO y Antonio MORALES MOYA, “Patriotismo institucionista. La idea de España en la Institución Libre de Enseñanza”, en Antonio MORALES MOYA, Juan Pablo FUSI y Andrés DE BLAS GUERRERO (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, pp. 347-363.



el cumplimiento de algunos deberes como conocerse a sí mismo, buscar la verdad o hacer el bien desde un arraigo de libertad y voluntad, y de ahí que necesite del filtro de la educación, la filosofía y la moral. Desde el argumento que mantiene esta tesis doctoral, los institucionistas creían en la educación científica y el rigor ético como forma con la que hacer hombres, porque con hombres nuevos se podría disponer de una nueva cultura política. Mayordomo destaca, precisamente, este elemento de la renovación interior de los hombres y del colectivo como efecto positivo de una esmerada labor de la política y la educación. Por parte de la política, porque es la que tiene que ocuparse de perfilar una sociedad más llena de virtudes y libertades públicas; y, por parte de la educación, porque es la vía por la que obtener recursos para la mejora de la sociedad, aportando hombres, ciudadanos que tras un desarrollo de formación y educativo explorarán cambios en su país que recaigan en el progreso y en su proceso civilizador.

La libertad y la conciencia ética son los fines, siguiendo con Mayordomo, de la labor educativa para alcanzar una sociedad más humana y consolidada. Por ello, ya el planteamiento de Giner era el de no realizar una enseñanza únicamente para leer y escribir, sino el de educar el cuerpo, el espíritu y la voluntad. De esto habría de encargarse tanto la enseñanza primaria como la universitaria, pues el horizonte de la educación es el de respaldar la vocación para aumentar el grado de indagación y reflexión que completaría una formación de índole moral y social con el empeño de dar impulso a una sociedad mejor y más humana. El hecho de formar a la persona lleva consigo ejercitar tanto su intelecto como su conducta, ya que la persona es concebida como un todo integral y armónico, y es preparada, por eso, para la convivencia, la tolerancia y la sociabilidad. La idea de formar al hombre tiene como consecuencia la construcción del país y ser así actor de su historia<sup>356</sup>.

---

<sup>356</sup> Alejandro MAYORDOMO, “La Institución Libre de Enseñanza como proyecto socio-educativo y pedagógico”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, ob. cit., pp. 217-221. Dentro de este marco de reforzamiento y unidad de la sociedad, por medio de la educación entendida como motor del país, hay que tener en cuenta el pensamiento social y educativo de Rafael Altamira. El jurista y pedagogo alicantino concebía la educación como el mecanismo de regeneración de conducta de los ciudadanos con el fin de concienciarlos de sus responsabilidades morales y cívicas, e instalarlos, de este modo, en un modelo de convivencia y unidad de la sociedad. Vid. Rafael ALTAMIRA, *Problemas urgentes de la Primera Enseñanza en España*, Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, Madrid, 1912; y *Psicología del pueblo español*, Biblioteca Nueva / Cícón, Madrid, 1998 [1.ª edición de 1902].

De acuerdo con la reflexión de Jesús M. Díaz Álvarez en su trabajo “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, el ser humano se ve alojado en la libertad que supone su propia vida, y esto significa habitar en un vacío que hay que llenar con la decisión de elegir lo que tiene que ser. El acierto de eso que tiene que ser conllevaría ajustarse a la existencia de su vida en el sentido de vivir a gusto y feliz, lo cual es, en definitiva, un acto de responsabilidad. Aquí es donde está en juego el ejercicio de la libertad, pues la elección adecuada de lo que se tiene que ser en la vida permitirá una existencia buena y feliz. Y el dilema de escoger el mejor camino hacia esa existencia entre todas las posibilidades que se ofrecen en la vida es el que está orientado por la vocación. Ésta es, para Ortega, la llamada que el ser humano escucha para atender un proyecto en el que ha de desplegar su yo auténtico y dar rumbo a su vida; el caso contrario, es falsificarse y descarrilar su yo del curso de la vida y no ser el que se tiene que ser.

Desde el punto de vista ético, cabría ver el aspecto de conectar la vocación con la moral. Pero Díaz abre la cuestión de cómo hacer coincidir la ética, que se funda en unos estatutos universales que rigen las normas morales, con la vocación, que nace en el más estrictamente seno individual. Y es que aquí hay que resaltar los casos paradójicos en los que aquellas personas que pudieran tener por vocación hacer el mal, o actuar contrarios al sentido común que atribuye la ética para lo que es moralmente bueno. Desde la filosofía orteguiana, este tipo de paradojas morales para la vocación no tendría cabida. El mal no sería un argumento de la vocación, por no ser una aspiración auténtica de la vida humana, ya que el precepto ético es, precisamente, el que supervisa las posibles desviaciones de lo moralmente bueno<sup>357</sup>. No obstante, e incluso aunque Díaz no ve viable una senda kantiana en la ética de Ortega, el imperativo categórico de Kant para las encrucijadas morales es aceptable para la concordia de todo tipo de vida colectiva o social, ya que los actos de cualquier individuo no deben suponer nunca un lastre para cualquier otro. Y, en todo caso, todavía se puede recurrir a un ámbito regulador como es el derecho, que visto de forma aséptica, se entiende que decreta un código de leyes sensible a la justicia social. En este sentido, el derecho está vinculado a un fundamento ético con el objeto de garantizar el bien de los individuos y el bien común, y sentar con ello las bases de la jurisprudencia. Otra cosa es la corrupción a la

---

<sup>357</sup> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 260-266.

que pueda llegar la justicia como aplicación del derecho, aunque sería prueba de que los principios de los que parte el derecho apuntan a un bien moral, y lo contrario sería un contrasentido.

Pero sin necesidad de ceñirse a la rigidez y al rigor que pretende darse con el derecho, algunos autores como José Lasaga aprecian una cierta analogía entre la ética de Kant y el sentido ético de la vocación que puede traerse aquí a colación, como base para el argumento de esta tesis doctoral. En efecto, Lasaga apunta que la razón pura kantiana puesta en la práctica del deber es comparable a lo que Ortega entiende por vida humana como vocación en el contexto de una moral de la ilusión. Esto quiere decir que la ilusión emerge del sustrato de una vida humana que se sostiene en las bases de unas creencias. Y puesto que toda creencia es lo constituyente de la vida humana, la antítesis entre ilusión y deber es explicada por aquella distinción que hace Ortega entre creencias e ideas. La ilusión, así, es el motor de toda acción porque pone ante el individuo la posibilidad de algo que puede ser en la realidad, mientras que el deber tiene su campo de acción en las ideas. Pero cuando la ilusión no respeta la realidad, corre el riesgo de decaer en ilusionismo, y por eso la ética orteguiana se centra en que la moral se justifique no por el cumplimiento de una norma, sino por la honestidad del individuo de ser lo que tiene que ser en el ámbito de su propia vida, en el ámbito de la circunstancia. Al fin y al cabo, para Ortega, el individuo se mueve empujado por ilusiones y no por deberes, y de ahí que su ética anteponga metódicamente primero la idea moral de ilusión a la del deber<sup>358</sup>. Lasaga apuntilla en otro lugar, y que se ajusta a lo que se mantiene en esta tesis doctoral, que, obviamente, Ortega no busca sustituir la razón por la espontaneidad de la vida sin más, sino que la razón reconozca que sus fines ideales carecen de sentido si desprecian los elementos espontáneos de la vida. El vitalismo orteguiano posibilita una ética, no prescinde, como se sabe ya, de la razón; ésta es amoldada a su modelo de razón vital. Y por eso tampoco prescinde de una ética normativa si contiene ideales de plenitud vital y creadores de vida, si reconoce los deseos y las estimaciones; en fin, si contiene la ilusión con la que el individuo pueda vivir desde sí mismo y mediar con el mundo. Lasaga recuerda que, en efecto, la ética orteguiana atiende a condiciones psicológicas, pero esto hay que situarlo en el ámbito de la vida humana individual, donde el quehacer tiene que regirse por el principio ético de

---

<sup>358</sup> José LASAGA MEDINA, *Figuras de la vida buena*, Enigma, Madrid, 2006, pp. 181-184. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 363.

cumplir con la vocación en una circunstancia no elegida, lo que supone aceptar ese destino. Dentro de este marco es donde el individuo ha de ser el que tiene que ser, ya que, para ello, mira en su interior y se hace consciente de ese destino de ser el que tiene que ser, destino que por lo general está oprimido por otro tipo de elementos formalistas y utilitaristas que no permiten al individuo tomar las riendas de su vida ni ser el auténtico sujeto ético de sus actos. Esos elementos formalistas y utilitaristas son, en el fondo, los ideales éticos burgueses que constriñen un individualismo egoísta, pero, para Ortega, esto falsea al individuo si carece de la autenticidad de la que ha de estar dotada la vida de cada uno. Y ésta es la problemática que se abre si prevalece únicamente una ética del deber, porque no es receptiva de la circunstancia al privarse de las ilusiones y apoyarse, entonces, en ideales falsos. Por eso, en las sociedades que se encierran en las creencias y convicciones estáticas, que permanecen sin ninguna voluntad vital y sin sensibilización por la acogida de las ilusiones que se sustentan en la vocación de los individuos, es disparatado, en consecuencia, proponer moral alguna. La ética de Ortega es, por ello, una protesta al tiempo de crisis que le tocó vivir, en donde se constata la falta de ideales que respondan al proyecto histórico de las personas y la sociedad<sup>359</sup>.

La clave para casar la vocación con la moral, con lo moralmente bueno, la da Ortega cuando habla de la vida como quehacer, queriendo decir que la vida no consiste en realizar un quehacer tras otro como pura laboriosidad, sino en realizar el quehacer que se ordena según la vocación y a la que está llamada. Para Ortega, cuando se ignora este mandato interior, el individuo entra en un círculo ocioso en que se abandona a hacer otra cosa distinta a la que ha sido llamado, que es como hacer nada. Esto no significa que el indolente u holgazán falsifique su vida, porque, en el fondo, estaría sustituyendo aquello que tendría que hacer por laboriosidad sin más. La radicalidad del problema se encuentra en aquél que, habiendo escuchado su voz interior para desempeñar su quehacer, invalida su vida y hace un trabajo con el que corrompe su conciencia. Elude su quehacer verdadero y se desatiende haciendo lo que no le ha sido señalado por la vocación<sup>360</sup>. Esto tiene unas consecuencias negativas desde el planteamiento de esta tesis doctoral, ya que el individuo que se falsifica a sí mismo, el que no es honesto con su propia voz interior, difícilmente tendrá una actitud

---

<sup>359</sup> José LASAGA MEDINA, “Del deber a la ilusión. (Notas para una ética de Ortega)”, *Isegoría*, n.º 10, 1994, pp. 159-160 y 164.

<sup>360</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Goethe, el libertador”, en *Goethe desde dentro* (1932), V, 143-144.

comprometida, íntegra y justa con los quehaceres de la vida pública. Falsificará también sus principios como ciudadano y actuará inmoralmemente en los proyectos comunes de la sociedad. Los efectos sobrevienen en forma de crisis históricas, cuya paliación vendría formulada por una cultura política que, además del cambio de actitud por parte de la sociedad ante los hechos políticos, habría que sustentarla en unas bases éticas con las que el individuo reflexionara sobre las pautas universales que permiten hacerse eco de su voluntad vocacional.

Huelga decir, por otro lado, que, a pesar de no ser materia de esta tesis doctoral la búsqueda metafísica de la vocación, ni del logos o principio fundamental por el que tienen lugar su llamamiento, al hablar de vocación en Ortega hay que dirigirla a la perspectiva irreductible que es cada ser humano. En *Meditaciones del Quijote* se encuentra la idea de que cada individuo es una perspectiva en marcha que pone los acentos sobre la realidad según su peculiar punto de vista. Y de ahí que, con esa perspectiva en marcha, el individuo forje con más o menos minuciosidad un proyecto imaginario con el que se concibe como quien tiene que ser de acuerdo con su vocación personal, que le guía un ejemplo de vida dotado de moralidad e integridad. Pero tal proyecto no es una obligación, cada individuo es libre de abrazarlo conforme a la atención que preste a la vocación, y por eso ésta hay que entenderla como llamada que alguien escucha sobre aquello que le gusta o mejor puede hacer, y que puede acoger o no. Esto no supone que en Ortega haya que verla como un misterio que se desvela tras la señal de ninguna divinidad. Algunos de sus discípulos, como Julián Marías o Xavier Zubiri, sí entendieron la vocación desde un pensamiento teológico, sin embargo, para Ortega, es la entrega esforzada a aquello por lo que se siente llamado, que es aquello que le gusta o puede hacer mejor y da orientación a su vida. Lo que permite, a su vez, que haya variación histórica y, por tanto, innovación; el poder de creación único con el que cuenta un individuo, según queda expuesto en textos como *Goethe desde dentro* o *Papeles sobre Velázquez y Goya*. La vocación, entonces, es la dedicación a algo por lo que uno se siente atraído y le hace más auténtico, en el sentido de ser más fiel a uno mismo así como a los demás. Porque, al no falsificar su vida por ver que es la realidad en la que quiere estar comprometido, la actividad o quehacer que realice le convierten en persona.

Volviendo de nuevo a José Lasaga, el hombre parte de un yo que no está hecho, de una nada no en términos nihilistas sino posibilitadora de ir haciéndose. Y de ahí que la vocación sea el elemento constituyente del yo, porque la vida humana no es tan sólo la naturaleza, lo únicamente biológico, ni tampoco la tradición social que recoge en herencia, es también la llamada interior que el individuo descubre para ser *lo que tiene que ser*. Esa llamada implica una ética que prescribe el cuidado de uno mismo, consistente en no ignorar la propia vocación que le constituye. El yo se realiza en su circunstancia, y la salva teniendo en consideración lo histórico y el ámbito social. Pero, precisamente, la ética que conduce a la atención de sí mismo, y al esfuerzo de dedicarse a lo que la vocación revela que se tiene que ser, pone cotos a la moral del acomodamiento que acechan los poderes estatales cuya presa encuentra en el hombre-masa<sup>361</sup>. Por este motivo, para que el individuo asuma su vocación, la tarea a la que está llamado, ha de buscar dentro de sí hasta hallar ese fondo insobornable del que habla Ortega y con el que se verá orientado en sus juicios y estimaciones. Y siguiendo las respuestas de lo que encuentre en lo más íntimo será lo que en realidad quiere ser, correspondiendo con fidelidad a su vocación, lo que le guiará hacia su propio destino y vivirá con autenticidad. Ésta es la forma de no falsificarse, pues haciendo cualquier otra cosa contraria a la que le dicta su conciencia caerá en la corrupción de su propia vida, ocupará su vida en una labor, sí, pero se traicionará. No irá por el camino que fundaría su fondo insobornable y se alejará de la felicidad<sup>362</sup>.

Para que cada cual comprenda su existencia y pueda dar un sentido sincero y mejor a su vida, planteamiento que se incluye en el mundo como realidad en la que se encuentra el individuo, hay que acudir al texto “No ser hombre de partido”. Ortega afirma que la persona es su destino, que no es otra cosa que el proyecto que está llamado a desarrollar porque todo lo que hace una persona es, en el fondo, para dar cumplimiento a ese proyecto. Tal proyecto no consiste en algo caprichoso que bien se desarrolla, o bien no; el proyecto impone su ejecución sobre la vida de la persona, ya

---

<sup>361</sup> José LASAGA MEDINA, “El yo-vocación en Ortega y Gasset. (El personaje sin autor)”, en Lucia PARENTE (ed.), *Tra biografia e storia: la filosofia spagnola nel Novecento*, Aracne, Roma, 2008, pp. 91-92.

<sup>362</sup> José Manuel CAMPILLO ORTEGA, “El concepto de vocación en Ortega”, en José GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO (ed.), *Ortega y la filosofía española*, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia / Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, Murcia, 2004, pp. 48-49. Para uno de los últimos estudios centrado en la vocación, según la filosofía orteguiana, como significado de autenticidad que implica el destino del yo, *vid.* Eduardo ÁLVAREZ GONZÁLEZ, “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 25, 2012, pp. 163-183.

que la vida es tanto el yo de la persona como el mundo en que el yo se realiza. El proyecto, dice Ortega, es un programa de actuación que topa con el mundo y, por este motivo, la persona es quien decide si llevar a cabo ese proyecto. Esta decisión, por eso, es previa a cualquier acto de voluntad, es lo que indica que se ha aceptado un destino en el que articularse y corresponderse, un destino con el que la persona reconoce ser lo que tiene que ser y se pone a su servicio. Y cuando la persona se resiste a él, se desvirtúa del proyecto que su interior le clamaba, se abandona a las miserias del mal, de las que no puede esperarse ninguna creación vital<sup>363</sup>.

Javier San Martín señala que lo primero que alcanza a la persona es esa voz interior del fondo insobornable, pero antes de nada hay que dar cuenta de la idea de destino como concepto anterior al de vocación. San Martín resalta, por eso, cuatro tipos de destinos en Ortega. En primer lugar hay que hablar de destino vital, próximo al fondo insobornable. Después hay que mencionar el destino personal, que marca una dirección hacia aquello que acomete un individuo. Otro destino es el humano o del hombre, relacionado con el asunto de la paz. Por último, tiene lugar el destino individual, lo más primario que se encuentra en la persona, que es sustituido por el destino del hombre siguiendo la influencia de Fichte en 1909, pero que después, en textos como “El origen deportivo del Estado” de 1924, cobra su sentido al relacionarse con el fondo insobornable y que Ortega termina llamando ulteriormente vocación. En esta línea, la vocación estaría mediando entre el destino, caracterizado por el determinismo, y el fondo insobornable que se convierte en una exigencia inevitable para que la persona cumpla con la vocación<sup>364</sup>. Tal y como mantiene Francisco José Martín, toda persona dispone de la libertad suficiente como para hacer cualquier actividad o emprender cualquier proyecto, pero esto le pone en la tesitura de tener que decidir, porque la decisión de elegir algo es la práctica de su libertad. En caso de no hacerlo, se desviaría del curso propio de su vida, de ahí que se vea en la necesidad de escoger lo que se le presenta como la mejor de las decisiones, que es la que siente desde su interior como vocación que tiene que ser realizada. Es por ello por lo que cada uno se ve obligado a ejercer su libertad de elegir de acuerdo con esa llamada interior que es lo auténtico. La

<sup>363</sup> José ORTEGA Y GASSET, “No ser hombre de partido” (1930), IV, 308-309.

<sup>364</sup> Javier SAN MARTÍN, “Vocación y profesión: Bases orteguianas para una ética del futuro”, en Pedro CEREZO GALÁN (ed.), *Ortega en perspectiva*, Instituto de España, Madrid, 2007, pp. 104-106. Esta última idea de fondo insobornable como vocación que se comporta como imperativo para la persona es desarrollada por Ortega en su obra tardía. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la leyenda de Goya” (1946), IX, 811.

libertad se ejercita con la puesta en práctica de la vocación, que lleva al hombre no a reproducir proyectos ya consumados, sino a crearlos desde su llamada interior que por naturaleza se corresponde con la verdad y la autenticidad<sup>365</sup>. En un ámbito mayor y de lo común, esto tiene relación con los usos que imperan en una circunstancia dada. Los usos condicionan la realidad del hombre, pero no le determinan. Siempre tiene la posibilidad de no adecuarse a ellos, de combatirlos sobre la base de la libertad de elegir prácticas más auténticas que supongan nuevas fórmulas para no ser arrastrado por la presión social. En Ortega, el carácter histórico del hombre le distingue de cualquier connotación determinista; tiene la posibilidad para realizar proyectos con los que emprender los cambios que a veces reclama su vida, para no quedar recluido en esquemas que lo cosificarían.

En la misma onda que Ortega discurre el pensamiento de Fernando de los Ríos sobre el concepto de vocación, pues se trata de una cuestión que muchos de los intelectuales de las tres primeras décadas del siglo XX abordaron con el objetivo de alcanzar un cambio en el país. Y para que esto se consiguiera veían en la educación el factor propulsor de la transformación social, y cuyas implicaciones tenían que emparentarse con una teoría de la cultura política como se afirma en esta tesis doctoral. Para Ríos, por eso, la vocación es el problema esencial del ser humano, ya que con la realización de la vocación el individuo satisface su inquietud personal y mejora su capacidad. Pero con la vocación, también, el individuo pone lo mejor de sí con sus actos al tiempo que éstos repercuten positivamente en la sociedad, al ser aumentado su conjunto de bienes morales, artísticos y económicos mediante la congruencia de profesión y vocación. Así, lo plural y lo individual tienen su punto de encuentro en la vocación, la manera moral y eficaz de unir a los individuos con la obra de la historia. Por este motivo, Ríos dice que el pedagogo tiene que encargarse de despertar esa voz interior o vocación, y el Estado debe facilitar su desarrollo a través de los mecanismos de justicia social. El resultado favorable que se busca es que el individuo se realice en la vocación y esta vocación, aplicada a la profesión, se convierta en servicio a la sociedad al realizarse el individuo como hombre social. Esto tenía que estar amparado por el sistema educativo, en el sentido de que desde la enseñanza hay que entender la

---

<sup>365</sup> Francisco José MARTÍN, “Los secretos del corazón (La vocación y el amor en Ortega)”, en VV. AA., *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Cadmo / Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Siena, Florencia, 1994, vol. XIV, pp. 122-123, 125 y 130.



organización vocacional como una exigencia psicológica y moral, ya que se trata de que cada individuo saque de sí mismo lo mejor para la profesión elegida. Y es que con el trabajo vocacional el individuo sentiría una mayor apetencia por su actividad cotidiana, y aportaría, así, sus mejores resultados al bien común. La insistencia del desarrollo de la vocación se debe a que, en la profesión que desempeña cada individuo por vocación, se aúna vida interior con vida exterior, y el individuo, de este modo, se compromete a la labor social gracias a la realización de su función. La enseñanza, por eso, tiene la doble misión de cultivar al individuo en la unidad de su carácter e inteligencia y de formar al profesional sensibilizándolo con su obra, por ser su creación y la pieza con la que contribuye al todo social<sup>366</sup>.

Así, entonces, los resultados positivos para el conjunto de una sociedad pueden extraerse siguiendo el llamamiento de la vocación. Esto es examinado por Ortega con una visión histórica integral al decir que, puesto que cada generación posee un conjunto propio de valoraciones y de intenciones, tiene, en consecuencia, una íntima voz de sentido histórico, una particular vocación a la que ha de atender, seguir y desarrollar conforme con un bien común. Pero Ortega advierte de que, igual que le ocurre al individuo, también puede sucederle a las generaciones el hecho malogrado de desasistir su vocación y dejar en desprecio la misión de dar progreso a la sociedad. Este sobornarse a sí mismas de las generaciones desoyendo la llamada de la vocación quebranta esa misión para la que han sido encomendadas, y pueden caer en la mera laboriosidad de las ideas, instituciones e inclinaciones estéticas asentadas si las repiten, por lo que falsificarían, así, los gustos por los que deberían apostar para su compromiso histórico. La herida que se produce aquí es que, cuando una generación renuncia a este cometido, crea un estado de fracaso en el que los hombres no viven con la suficiente claridad. No viven de acuerdo con su llamada interior y da comienzo un sentimiento de indolencia, de aburrimiento por las cuestiones artísticas, éticas y políticas. La historia de un país se anquilosa y pervierte sus propias posibilidades de mejora<sup>367</sup>.

---

<sup>366</sup> Fernando DE LOS RÍOS, *El sentido humanista del socialismo*, ob. cit., pp. 239-240 y 276.

<sup>367</sup> José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 566.

### **3.2. El fruto de la creación de un capital humano**

Al igual que ocurría con el concepto de cultura política, que, aunque acuñado a mediados del siglo XX por Gabriel Almond y Sidney Verba, su significado ya es previsto por Ortega, con el concepto de capital humano podría decirse lo mismo. La noción que perfilan sus autores es la que el filósofo madrileño aplicaba al hablar de educación entendida como esa orientación de inversión humana en personas, y cuya tal inversión es cultura, conocimiento, saber.

Así, entonces, primero hay que recurrir al concepto de capital humano que fue propuesto por Theodore W. Schultz y Gary S. Becker, también a mediados del siglo XX. Su teoría, que se adscribe al terreno de la economía, rige el factor de la productividad no únicamente desde el plano cuantitativo sino además desde el cualitativo. En este sentido, se hace ver que la productividad de una persona en el trabajo que desempeña depende de la educación que haya recibido. Y, asimismo, la educación tiene un influjo directo en los comportamientos de esa persona con respecto a la labor a la que se dedica. Schultz y Becker constatan, por ello, que, si se mejora la calidad de los propios condicionamientos de trabajo junto con la calidad de las capacidades que intervienen en esos condicionamientos, se llega a un resultado de incremento de la economía, que, por ser esto un hecho relacionado con la prosperidad y el enriquecimiento de los individuos y las sociedades, es, en consecuencia, objetivo de la política.

En palabras de Schultz, la educación está fuertemente relacionada con la cultura de una sociedad y ésta es la clave por la que difiere de una sociedad a otra. En lo único que coinciden las distintas sociedades en materia de educación es que realizan una enseñanza y un aprendizaje, y de ahí que sea decisivo que la educación tenga la calidad de extraer de cada persona lo que mejor que tiene de sí. Por este motivo, la educación ha de hacer crecer moralmente a una persona y guiarla e instruirla intelectualmente para que esté preparada ante las diversas alternativas que se le presentan en la vida. Es de esta manera como la persona queda facultada para desempeñar sus talentos en una profesión. Schultz aclara aquí un aspecto que puede atribuírsele a la educación, y es que, puesto que la formación de un individuo conlleva unos gastos, puede considerarse como un consumo a largo plazo. Sin embargo, habría que eliminar esta expectativa,

pues se trata de una inversión humana que conlleva unos resultados de productividad, lo que la convierte en una inversión de capital humano con el fin de mejorar no sólo la capacidad de producción, sino la comunidad en la que se vive en aras a conseguir un bien común. La educación es, por ello, en definitiva, un modo de invertir en la persona, por lo que las rentas que se obtienen se traducen en capital humano. Y vista la educación como los frutos que se recogen en la propia persona, ésta no debe verse como una propiedad en el sentido laxo del término. Es cierto que como forma adoptada de capital produce un valor para la economía, pero con el fundamento de riqueza de los pueblos y la humanidad en general<sup>368</sup>.

En la misma línea aunque desde una vertiente empresarial, Becker incide en que la inversión en capital humano conlleva una influencia directa sobre las retribuciones, el empleo y otras variables económicas, por lo que la formación ya específica de esas personas en su trabajo está estrechamente ligada a la productividad que origina, si bien esto sucede en la empresa que la facilita. Pero de esta cuestión hay que extraer que también una formación general le resulta provechoso a cualquier empresa, porque termina dando réditos marginales en un plazo dado, y, como es un beneficio del que pueden favorecerse otras empresas, en el fondo aumenta la competitividad entre ellas. En este estudio tan concreto de formación en el trabajo es en lo que fue pionero Becker<sup>369</sup>.

Se pueden traer a colación algunas reflexiones más actuales acerca de la competitividad y de la productividad, sobre todo por su repercusión directa en la riqueza de los países. Alessandro Roncaglia acepta la productividad con su vinculación a la

---

<sup>368</sup> Theodore W. SCHULTZ, *Valor económico de la educación*, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, México, D.F., 1968 [1.ª edición de 1963], pp. 4, 14-15 y 104.

<sup>369</sup> Gary S. BECKER, *El capital humano. Un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*, Alianza, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1964], pp. 28-29, 31-32 y 39. Otros autores y estudios más recientes han venido ampliando esta temática: *vid.* Patricia GÓMEZ COSTILLA y Julio LÓPEZ DÍAZ, "Capital humano y crecimiento económico", *Anales de Estudios Económicos y Empresariales*, n.º 21, 2011, pp. 105-130; Cassandra GARRIDO TREJO, "La educación desde la teoría del capital humano y el otro", *Educere: Revista Venezolana de Educación*, n.º 36, 2007, pp. 73-80; Benjamín GARCÍA PÁEZ, *Educación, capital humano y crecimiento*, vol. 8, n.º 1, Universidad Autónoma del Estado de México / Programa Editorial Universitario, Toluca, 2001; Lynda GRATTON, *Estrategias de capital humano: cómo situar a las personas en el corazón de la empresa*, Prentice Hall, Madrid, 2001; Thomas O. DAVENPORT, *Capital humano: creando ventajas competitivas a través de las personas*, Gestión 2000, Barcelona, 2000. En cuanto al tema ceñido estrictamente al ámbito de la empresa desde un enfoque ético, *vid.* Adela CORTINA, *Ética de la empresa: claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 2005 [1.ª edición de 1994]; Adela CORTINA (ed.), *Construir confianza: ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Trotta, Madrid, 2003; Adela CORTINA y Jesús CONILL, *Democracia participativa y sociedad civil: una ética empresarial*, Siglo del Hombre, Santafé de Bogotá, 1998.

división del trabajo, que, si bien esta idea es vivamente defendida por Adam Smith y Roncaglia la considera excesivamente optimista, influye claramente en el aumento de la renta per cápita y, en consecuencia, en el bienestar económico. La clave reside, entonces, en el estadio que alcance esa división del trabajo, que, junto con la tesis de Smith de la libre competencia para un curso adecuado de la economía, resulta determinante para la productividad, y coadyuva en la estratificación social. Y, aunque Roncaglia se muestra especialmente crítico con las tesis de Smith sobre la visión positiva de la división, y más aun con la de la libre competencia por no considerarla el único aspecto de la conveniencia económica, entiende la libertad previa en el campo de la economía un medio para conseguir cierta cota de civilización. Pero Roncaglia también se hace eco de la solución que ya daba Smith ante los efectos negativos de la división del trabajo: la educación pública y gratuita como recurso innovador, para que no quede la riqueza de los países reducida a factores puramente economizados<sup>370</sup>. Aquí habría que ver hasta qué grado el Estado puede asumir un planteamiento humanizador aséptico de criterios economicistas. Si la educación (del Estado) está dirigida a hacer mejores personas en un contexto de especialización y división del trabajo, en vistas a una mayor productividad pero sin mitigarlas a variables económicas, éste es el objetivo que tienen (o deben tener) otros tipos de educación como la privada. Y esto sería compatible con la teoría de la educación orteguiana, que, a pesar de que tenía el interés por modelar un Estado que pudiera hacerse cargo de la educación del pueblo ante la necesidad perentoria de lograr personas más cultas y formadas, era consciente de que había que disponer de organismos o asociaciones comprometidas con la labor de impartir disciplinas científicas que instruyeran a las personas, respetaran las vocaciones y sacaran lo mejor de sí, para que con su trabajo como tarea humana contribuyan al proyecto de la comunidad y la riqueza de la sociedad.

El concepto de cultura política tiene, según Ronald Inglehart, implicaciones económicas finales, pero, como quedó afirmado arriba, en el caso de Ortega no existía esa noción económica. El contexto en el que se inserta el planteamiento de Inglehart en parte es debido, tal vez, al papel importante que ha ido adquiriendo la economía en la política al término de la Segunda Guerra Mundial, con la creación del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Pues bien, con el concepto de capital humano en

---

<sup>370</sup> Alessandro RONCAGLIA, *El mito de la mano invisible*, Genuève, Madrid, 2011, pp. 23-27.

Ortega ocurre también que no tenía un enfoque tan económico en su teoría educativa, como atribuyen Schultz y Becker ya a partir de la segunda mitad del siglo XX. Lo que pretende acentuarse aquí es que las raíces del sentido que tiene el capital humano ya están en el pensamiento político de Ortega, al atender al valor que toma la educación de personas y las repercusiones que tiene este aspecto sobre el tejido social y el ámbito de la ciudadanía.

La relevancia del tema de la educación hay que observarla, asimismo, en los parámetros sociológicos por las transformaciones que implica no sólo en el individuo, sino además en los grupos, comunidades o pueblos. Algunos estudios de hace tiempo de Juan Carlos Agulla ya apuntaron hacia ese sentido. Sin pretensión de entrar en análisis de orientaciones y escuelas sociológicas, hay que subrayar que la educación inspira cambios en las formas de pensar de la gente y en las tendencias, gustos y comportamientos que sigue. Agulla indica que el cambio social se ejecuta en dos planos: por un lado, el cambio se produce en la situación social, en la integración de la sociedad; y, por otro, en el ser social que es lo referido al hábito, en la manera que tiene de socializarse una persona. El cambio, por eso, para que sea tal, tiene que afectar a la conducta particular de cada persona, y, consecuentemente, a la interacción entre miembros de una sociedad, ya que la interacción significa que una persona hace algo pero, sobre todo, significa hacerse. Y en este “hacerse” es donde tiene mayor repercusión la actuación de todo cambio<sup>371</sup>. Agulla reflexiona en otra parte acerca de la transformación de la persona y las sociedades además de por medio de la cultura, también por el crecimiento de la ciencia y la tecnología. Pero advierte de que las oportunidades que ofrecen las ciencias para los cambios del hombre no tienen que verse como algo que puede quedar acabado y definitivo. Las ciencias han de aprovecharse para hacer un mundo mejor para el hombre, pero sin prescindir de un sentido integral de la cultura. Es de esta manera como las ciencias beneficiarían al hombre al adquirir más conocimientos y crear una vida más humana<sup>372</sup>. Este planteamiento remite a la misma

<sup>371</sup> Juan Carlos AGULLA, *Sociología de la educación*, Paidós, Buenos Aires, 1967, pp. 154 y 204.

<sup>372</sup> Juan Carlos AGULLA, *Educación, sociedad y cambio social*, Kapelusz, Buenos Aires, 1973, pp. 116-117. Otros autores han venido profundizando después en los efectos que produce el desarrollo de las tecnologías en la sociedad, abriendo nuevas preguntas sobre el curso de la vida humana en el que los medios tecnológicos han cobrado una prioridad trascendental. Vid., por ejemplo, Langdon WINNER, *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, M.I.T. Press, Cambridge, 1977, y *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*, University of Chicago Press, Chicago, 1986; Javier BUSTAMANTE DONAS, *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?: una visión crítica de la influencia de la tecnología sobre la sociedad en la*

filosofía de Ortega que apuesta por una educación que, aprovechando los adelantos de la ciencia, situaría al hombre en el lugar de servirse de ésta para crear su propia vida y construirse a sí mismo; no para instrumentalizarse, sino para seguir incrementando su dimensión de humanidad y de capital humano<sup>373</sup>.

Para el caso de creación de capital humano en España, primero hay que hacer una breve descripción del panorama cultural cuyos motivos están marcados por la situación de crisis histórica de finales del siglo XIX. Desde el enfoque de Paul Aubert en “Pour une histoire idéologique et culturelle des nations méditerranéennes”, la derrota del 98 selló un discurso de crisis de conciencia y de identidad, que, como se sabe ya, buscaba los orígenes en el pasado histórico. Sin embargo, de acuerdo con la sugerencia de Aubert, es curioso que la crisis de fin de siglo que en España se vivió con verdadera intensidad no supusiera ninguna amenaza para el régimen monárquico, cosa que sí ocurrió, por ejemplo, en Portugal cuando sus ambiciones coloniales entraron en conflicto con las inglesas, lo que dio lugar a un ultimátum británico en 1890. Y, prácticamente, al tiempo que en Portugal la Monarquía perdía prestigio (tanto por sucumbir a la orden de los ingleses como por los problemas económicos que iban apareciendo) y era reemplazada por la República, en España los socialistas que se mostraban contrarios a cualquier invocación patriótica tal vez no consideraron el 98 un problema ligado a ninguna deficiencia institucional o de régimen. Pero el caso es que, como en España la crisis de conciencia y de identidad se relacionaba con la decadencia nacional, el problema estaba focalizado en la reforma social y en la entrada del país en la modernidad mediante el desarrollo de la ciencia. Esto llevará al objetivo de una creación previa de élites en diversos ámbitos profesionales con el fin de mitigar aquella decadencia nacional, por medio de la educación más que por la política.

---

*era del computador*, Gaia, Madrid, 1993; José M.<sup>a</sup> ATENCIA y Antonio DIÉGUEZ (coords.), *Tecnociencia y cultura a comienzos del siglo XXI*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2004; Fernando BRONCANO, *Entre ingenieros y ciudadanos: Filosofía de la técnica para días de democracia*, Montesinos, Barcelona, 2006; Jorge ACEVEDO GUERRA, *Heidegger: existir en la era técnica*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2014. Y centrada esta cuestión de la técnica en la filosofía orteguiana, puede acudir a Antonio DIÉGUEZ LUCENA y Javier ZAMORA BONILLA, “Ortega, filósofo de la técnica”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015 [1.<sup>a</sup> edición de 1939], pp. 9-38.

<sup>373</sup> Posteriormente al período de tiempo que estudia esta tesis doctoral, Ortega publica el ensayo citado, “Meditación de la técnica”, donde expone este asunto sobre los avances científicos y tecnológicos como facilitadores de una vida más cómoda, aunque sin olvidarse de esa amenaza para el hombre de que un desarrollo técnico tan grande puede hacerlo perder su conciencia de humanidad. Vid. José ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la técnica”, en *Ensimismamiento y alteración* (1939), V, 551-605.

Siguiendo con Aubert, el problema de las identidades nacionales que en 1898 hizo mella venía marcado por un darwinismo social, que se basaba en la teoría de Alfred Fouillée de que la psicología comparada de los pueblos establecía en éstos ejercer roles distintos del trabajo según la división europea de naciones superiores y naciones inferiores, lo que hacía señalar una oposición entre los países del norte y los del sur, y el caso de España era visto como un país proveedor de materias primas. Así, en España aparece la duda de entre seguir deleitándose por la reputación nacional o la búsqueda de una interpretación de su historia que no le impidiera apelar a una identidad europea, más conectada con las ideas de progreso, ciencia y democracia<sup>374</sup>. La mutación que pretendía darse era sustancial, como puede apreciarse. No serviría sólo con una inyección monetaria que permitiera levantar grandes infraestructuras institucionales, comerciales o tecnológicas. Consistiría más bien en un cambio de actitud social que afrontara el reto de crear un país distinto, en el sentido de no pensar en las contribuciones que el pasado había hecho a la historia sino en las posibilidades del mañana. Los proyectos de regeneración nacional iban dirigidos a la construcción de un destino, de mirar hacia un porvenir, con las implicaciones que conllevaba de refundación cultural, de educación, de creación de un nuevo hombre, de una nueva forma de pensar, de sentimiento colectivo, de un orden social, de una definición de nación y de un concepto de Estado liberal.

Así, entonces, una de las grandes corrientes de pensamiento impulsora de la idea de inversión educativa en España con ese significado de creación de capital humano fue la Institución Libre de Enseñanza. Por medio de sus pedagogos, muchos de ellos krausistas, se empeñó en producir una mutación en la sociedad con el fin de hacerlo más dotado y adulto para la resolución de sus problemas, modelo al que se acoge Ortega en la elaboración de su teoría de la cultura política, y en cuyo contenido se encontraría el telón de fondo de la educación con arreglo a la visión del capital humano. Sin esa disposición tan económica del concepto, como se ha dicho arriba, el capital humano significa esa creación del hombre nuevo que se conseguiría tras la formación y el cultivo que proporciona la educación con sus programas pedagógicos.

---

<sup>374</sup> Paul AUBERT, “Pour une histoire idéologique et culturelle des nations méditerranéennes”, en Paul AUBERT (dir.), *Crise espagnole et renouveau idéologique et culturel en Méditerranée (fin XIX<sup>e</sup>-début XX<sup>e</sup> siècle)*, Publications de l’Université de Provence, Aix-en-Provence, 2006, pp. 6-8.

Este encuadre ya es percibido por Pierre Jobit, uno de los primeros estudiosos de la teoría pedagógica krausista en las fechas que coinciden casi con la finalización de la experiencia institucionista. En *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, recoge el sentido educativo con esa óptica de capital humano que aquí pretende señalarse. Los maestros de la ILE habían viajado a Europa y regresaron a España con conocimientos y saberes que creían poder aplicar para implantar un espíritu nuevo, una nueva forma de ver las cosas y afrontarlas. Por eso, las mejoras en la educación podrían dar lugar a un florecimiento que concluyera con lo que entendían como una España arcaica. El objetivo, en consecuencia, de los pedagogos krausistas era el de trabajar por la consagración de los mejores métodos de enseñanza. Un gran número de esos profesores emprendieron algunas iniciativas en el seno de la Institución con el fin de que los alumnos que pasaran por sus aulas conocieran primero los procedimientos con los que aprender a pensar. La integración en un todo educativo de diversos valores como instrucción y educación, autoridad y libertad, idealismo moral y pragmatismo utilitarista era la apuesta por la elevación de la inquietud y la curiosidad de los educandos. Encauzado esto en el desarrollo de la personalidad, de sus inclinaciones y emociones, correspondería a la educación la enseñanza de estudios específicos, y seguidamente haría a los hombres ciudadanos<sup>375</sup>.

Por tanto, la misma lógica que tiene el concepto de capital humano hay que atribuírsela al krausismo en tanto que representó un propósito convencido de renovación cultural de la sociedad española, y, en consecuencia, a la asimilación que hizo Ortega de ese propósito. Gonzalo Capellán, en *La España armónica*, alude a esta dimensión del capital humano en los objetivos de los krausistas, aunque sin la forma tan expresa del término. En efecto, para los krausistas, España había sufrido un retroceso cultural desde el Siglo de Oro con respecto al avance que sí había experimentado Europa. Y la manera de hacer frente a esto era con la entrada de nuevos modos de pensamiento procedentes de los países europeos para la reforma cultural. Tal vez se podría haber elegido otro autor alemán con más peso en la filosofía alemana para la regeneración del país, como podría ser Hegel, aunque esta idea sería más propia de los detractores del krausismo. Pero el planteamiento de los krausistas fue acertado, porque abrían la posibilidad de nivelar el país a la cultura europea. Y con ello se daba paso a la recepción del resto del

---

<sup>375</sup> Pierre JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, vol. I, *Les krausistes*, E. de Boccard / Feret & Fils, París / Burdeos, 1936, pp. 171-173 y 178.



idealismo alemán (tanto de Hegel como de Schelling y Fichte), el positivismo de Comte, el criticismo del movimiento neokantiano, el evolucionismo de Darwin, la sociología de Spencer y la psicofísica de Fechner.

El krausismo, siguiendo con Capellán, simbolizaba un proyecto de transformación de la realidad y mostraba su divergencia con los tradicionalistas, que combatían el ideal krausista defendiendo el modelo cultural del pasado. Y, aunque Capellán suscribe alguna falta de originalidad del krausismo en comparación con la filosofía idealista alemana y con otras dimensiones como la social y la económica, admite un punto que es preciso subrayar y es que los krausistas se hicieron conscientes de una deficiencia cultural que debía repararse. Pusieron en marcha un incipiente programa educativo y reivindicaron algunos derechos esenciales de fundamento en la justicia social, tales como la igualdad de la mujer, la lucha contra la esclavitud, el respeto medioambiental y la defensa de algunas libertades del hombre<sup>376</sup>. Y en términos de cultura política, esto supone, en parte, un programa básico que, por medio de la vía educativa enfocada desde la riqueza que conlleva la creación de un capital humano, puede facilitar un cambio de actitud en la sociedad para plantearse un modo de vida con mayor bienestar y unas responsabilidades y sensibilidades políticas en el espacio público. Éste es un fondo valioso en la filosofía política de Ortega a la hora de fijar su teoría de la cultura política.

Tal y como dice Pedro Cerezo, el krausismo español, y sobre todo el movimiento institucionista, comportaba una escuela que perseguía la ilustración, la secularización y la modernización de la sociedad española, cosa que los neocatólicos y los tradicionalistas lo veían como un peligro que atentaba contra su ideología basada en el mantenimiento de los patrones culturales, que identificaban con la España brillante del pasado. En contraposición a esta visión, la Institución Libre de Enseñanza nació en 1876 con una perspectiva educativa de formar al hombre nuevo y emprender los procesos de reforma que necesitaba la vida española. Lo novedoso, entonces, de la ILE era que para tales efectos entendía que el asunto de la enseñanza debía ser la principal preocupación pedagógica y política a fin de acometer nuevos programas con los que dar alcance un sistema distinto de actuación del país. La Institución no concebía la educación como un

---

<sup>376</sup> Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 284-286.

mero procedimiento de instrucción, sino como un modo de formación de hombres que cooperaran con su servicio al conjunto de la sociedad<sup>377</sup>.

Algunos planes de Ortega, que ya fue esbozando en su juventud, estuvieron enfilados hacia la idea de la creación de un capital humano. La teoría de la cultura política orteguiana está anidada en una teoría educativa, según esta acepción de invertir en el cultivo de unos recursos humanos cuyos beneficios se plasman en el conjunto de la sociedad. De este modo, no sólo se llega a una sociedad más formada meramente, sino a una sociedad más preparada para afrontar los retos que se presentan según se avanza en la historia, esto es, con un criterio de madurez en la toma de decisiones que incumben al bien común. Hubo, entonces, ciertos organismos que se destinaron a hacer ciencia con la peculiaridad de formar a personas en el seno de una sociedad mejor.

Como dice Javier Zamora, este contexto de impulso de la ciencia, con el objetivo tanto de superar la falta de rigor como de cosechar otro país mejor, iba encaminado principalmente a dar con unos valores universales. Este planteamiento que es adoptado por Ortega se inserta en la línea de reforma social y política del movimiento institucionista. El grupo de los institucionistas aprovechó los vínculos que tenía con el Partido Liberal y consiguió la creación de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas en 1907. Presidida por Ramón y Cajal y con la secretaría de Castillejo, la Junta estaba acogida al modelo pedagógico de Giner de los Ríos y trataba de componer unos organismos definidos, todos por el mismo carácter educativo e investigador. Así es como tuvieron origen la Residencia de Estudiantes, la Residencia de Señoritas, el Instituto-Escuela, un buen número de laboratorios adscritos a la Residencia de Estudiantes, un cúmulo de relaciones con Hispanoamérica y el Centro de Estudios Históricos, de cuya sección de Filosofía contemporánea se encargó Ortega entre los años 1913 y 1916. Lo que hay que extraer de aquí es que, para Ortega, el problema cultural de España no se debía al declive con respecto a Europa en el sentido material del término, sino a la carencia de hombres de ciencia que había en España. Ortega entendía, por eso, que para hacer ciencia española había que educar primero a esos hombres que la iban a hacer, es decir, invertir inicialmente en un núcleo de capital humano era lo que después podía traer resultados positivos mayores. Esta labor

---

<sup>377</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012, pp. 439-440.

pedagógica era la que había que incluir en los programas políticos del país, que es la idea que ya estuvo germinando en la Institución Libre de Enseñanza, la Junta para Ampliación de Estudios y la Residencia de Estudiantes con el propósito de organizar unas minorías que divulgaran el conocimiento para que la sociedad dispusiera de él. Este plan será el que Ortega tome para la configuración de su teoría educativa enfocada hacia la transformación de la ciudadanía<sup>378</sup>.

Lo que cabe atribuir a la teoría educativa de Ortega con esa aspiración tan marcada de invertir en las personas para que éstas se conviertan en la riqueza de un país es, entonces, aquello que se constataría siguiendo la pauta europea, y es que había que llevar a cabo una acción pedagógica que incidiera en la formación del pueblo; si bien, claro está, era prioritaria la formación de hombres de ciencia que se formularan unas primeras preguntas que abrieran el camino de las curiosidades con las que los hombres se construyen y se enriquecen. Ortega sabía que la educación era un problema que en cierta medida lo padecían todos los países, pero el caso español era que carecía de un primer núcleo de hombres de ciencia tan necesario para que surtiera efecto cualquier maniobra pedagógica<sup>379</sup>. Ésta es la clave singular del concepto de capital humano desde el punto de vista de esta tesis doctoral, pues, en su sentido más original, se está pensando en la educación científica como cauce de inversión en las personas, para que ejerza un efecto creador del país y una sociedad cultivada y preparada. No obstante, a

---

<sup>378</sup> Javier ZAMORA BONILLA, “El impulso orteguiano a la ciencia española”, *Circunstancia*, año III, n.º 6, 2005, URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/354/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/el-impulso-orteguiano-de-la-ciencia-espanola#0>, [consulta: 20 de mayo de 2013]. Este trabajo de Zamora detalla, además, otros estímulos culturales de Ortega que se pueden comprender como formas de contribución al capital humano de un país, así los casos del diario *El Sol* y la editorial Calpe, empresas fundadas por Nicolás María de Urgoiti en las que Ortega y otros tantos escritores colaboraron para la difusión de la cultura y la ciencia. La teoría cuántica de Max Plank y la teoría de la relatividad de Einstein fueron algunos ejemplos. Otras vías de aportación cultural en las que Ortega colaboró o puso en marcha fueron las revistas *Archivos de Neurología* y *Revista de Occidente*, que recogieron la información relativa a disciplinas como la psicología, la medicina, la biología, la física, etc. Así, todas estas propuestas fueron buenos intentos de regeneración cultural y científica, que bien hay que relacionarlas con una manifestación de capital humano. Otra cosa es que tuviera el alcance deseado y fuera suficiente a la hora de elevar el nivel educativo y de conocimiento de la sociedad, como se ha dicho arriba, en el subcapítulo 1.1.4, por ejemplo, cuando se ha tratado de objetar los datos de Gabriel Tortella. También, para la contribución de las empresas culturales al capital humano, *vid.* Azucena LÓPEZ COBO, “Un proyecto cultural de Ortega con la editorial Espasa-Calpe (1918-1942)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 26, 2013, pp. 23-76; Béatrice FONCK, “Les fondations culturelles de José Ortega y Gasset: l’aventure libérale d’un intellectuel espagnol du XX<sup>e</sup> siècle”, en Georges MARTIN, Araceli GUILLAUME-ALONSO y Jean-Paul DUVIOLS (dirs.), *Le monde hispanique. Histoire des fondations. Hommage au professeur Annie Molinié-Bertrand*, Pups, París, 2012, pp. 601-615; Javier ZAMORA BONILLA, “La presencia de Ortega en la Residencia de Estudiantes. «Barbacana de combate» para la modernización”, *Revista de Occidente*, n.º 355, 2010, pp. 31-57.

<sup>379</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Asamblea para el progreso de las ciencias” (1908), I, 186.

pesar de que tal concepto de capital humano no se circunscribía a condiciones económicas netas en Ortega, ya atisbaba que esa dificultad representada en la ausencia de educación científica adolecía de impulso económico que la sustentara. Y, en efecto, para Ortega, insuflar de fondos económicos la ciencia no tenía que ser para acomodar a sus gestores, sino para seguir principios morales a la hora de redistribuirlos. El fin que trataba de perseguir era superar la indigencia cultural en la que se mantienen los hombres cuando no se ha invertido en lo que más prósperos y valiosos les hace, en su humanidad<sup>380</sup>.

En la “Pedagogía social como programa político”, también está contenida tal significación de la educación como vía por la que un individuo adquiere destrezas para intervenir en el cambio positivo de la realidad social, tras la puesta en marcha de planes educativos y de formación dirigidos a potenciar sus capacidades como persona y sus recursos humanos. Ortega concibe la educación, por tanto, como la acción humana por la que se extrae lo bueno de un individuo haciéndolo más hábil y virtuoso, y artífice de una vida mejor. Y aquí es donde cobra su sentido la pedagogía, que encontrando una *materia prima*, el individuo que hay que cultivar, la pule dejándola preparada para el porvenir. Y aquí la labor del pedagogo, del hombre de ciencia: no moldear a un individuo con arreglo a un capricho, tal vez malvado e infructuoso, sino capacitarlo para el mañana de acuerdo con unas bases de conocimiento y responsabilidad. Y es que el programa educativo se completaría con una pedagogía que utilizara unos medios intelectuales, morales y estéticos que terminarían por asegurar la humanidad del individuo, que es, de hecho, el objetivo con el que se trata de conseguir una sociedad organizada para un proyecto común<sup>381</sup>. Ortega sigue, en definitiva, el pensamiento

---

<sup>380</sup> *Ibíd.*, I, 191.

<sup>381</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 90-91. La intención de Ortega de crear capital humano también aparece en algún escrito inédito, en el que dice que hay que inculcar, a través de las conferencias que se den en la Escuela (se refiere con mucha probabilidad a la Escuela Superior del Magisterio, pues el argumento gira en torno a la pedagogía pestalozziana, tema muy presente en los años de docencia en la Escuela y la conferencia en Bilbao de Ortega), la actitud de cultura en la sociedad española. José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Pestalozzi”, nota 6, en caja 31, carpeta 3, carpetilla 17, [s. f.], AFOM. También es cierto, de acuerdo con Félix Santolaria, que lo referente a la pedagogía social es un asunto muy presente en los años de juventud de Ortega, y toma un cariz distinto en ensayos posteriores como *Misión de la Universidad*. Pero lo que sí parece haber en la teoría educativa orteguiana es la base del regeneracionismo y del institucionalismo como herramientas para solucionar los problemas nacionales. El hecho es que los males de la sociedad estaban agravados por el fuerte individualismo que podía corregirse mediante la pedagogía, visto desde la óptica institucionalista, y de ahí la renovación de la sociedad encaminando la política nacional hacia la perspectiva europea, cuyo aspecto era de índole regeneracionista. Félix F. SANTOLARIA SIERRA, “El pensamiento pedagógico: corriente pedagógica liberal e institucionalista; José

institucionista cuando persigue la formación integral del individuo que lo habilita para una transformación social responsable desde el soporte de la educación científica, y adapta esos planteamientos del institucionismo a sus formas pedagógicas de educar al individuo de acuerdo con su vocación de ser el que está llamado a ser en el seno del destino de la sociedad. En ese deseo de que la educación se vea como una inversión en las propias personas para consolidar un capital humano interactúa la visión de cultura política orteguiana, fundamentada en una población más cultivada para desarrollar sus capacidades y conocimientos, al tiempo que su responsabilidad para la toma de decisiones ante los hechos de la vida social y política.

A tenor de este argumento Ángel Peris Suay subraya aquí el sentido plenamente social de la educación en Ortega. El planteamiento gira en torno a su idea de que educar es incrementar la formación de las personas, desarrollar la facultad intelectual a la vez que el conocimiento y la historia de un pueblo, y con ello adquirir una preparación profesional para su consecución. Con la educación el individuo aprende a valorar otras ideas que le llevan, en consecuencia, a procurarse hábitos y costumbres que dan forma a un mejor carácter. Esto al final se va plasmando en una serie de normas, derechos e instituciones que definen una disciplina al sustentarse en una ética de los valores. En suma, la educación hace consciente al individuo de la existencia de una moral, que eleva el tono vital hasta el punto de invitar a una buena voluntad de vivir. Es el deseo de obrar por un provenir próspero de la sociedad<sup>382</sup>. Con esta noción de la educación se apunta a forjar, así, una cultura política donde el hombre conciba la necesidad de establecer una actitud compartida ante los acontecimientos públicos y ciudadanos desde el conocimiento y la formación. Se puede incorporar a este principio la idea de la que parte Pedro Laín Entralgo de que la pedagogía ha de encomendarse la misión de entregarse a preparar con detalle al niño. Es el modo con el que puede ponerse en marcha todo el potencial cultural entendido como “salud vital primigenia”, pues en Ortega este enfoque pedagógico es lo que haría que los individuos poseyeran una vida ascendente, en cuyos elementos implicados estarían la creación, el crecimiento, el amor y el afecto, desde cuando son niños primero y después hombres. Educada esa salud vital, vendría de la

---

Ortega y Gasset”, en Buenaventura DELGADO CRIADO (coord.), *Historia de la Educación en España y América*, vol. 3, *La educación en la España contemporánea (1789-1975)*, Morata / SM, Madrid, 1994, pp. 672-673.

<sup>382</sup> Ángel PERIS SUAY, “La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset”, *Pensamiento*, vol. 65, n.º 245, 2009, pp. 466-467.

mano que los individuos fueran buenos moralmente, más cultos y mejores ciudadanos<sup>383</sup>.

La inquietud temprana en Ortega por esa capitalización del individuo, que implica no sólo la propia riqueza de la persona sino la del país y la sociedad a la que pertenece, es un eje transversal en su teoría de la cultura política. Manuel Menéndez Alzamora condensa, precisamente, en la conferencia “La pedagogía social como programa político” la receta cultural orteguiana para instaurar las obligaciones cívicas de los ciudadanos con las que contribuir a la renovación de España. Por ello, para que esto fuera posible, para que cada ciudadano pudiera cooperar en esta tarea de regeneración, primeramente tenía que ser formado, había que proporcionarle unos conocimientos. Este cometido atañía, en el fondo, al arte de gobernar un país, que era el que tenía que contener en sus idearios un sistema educativo enfocado a la transformación de la sociedad. Y aquí es donde hay que entender la pedagogía social con sentido político. Ortega asigna a la política esta idea de motor del cambio, la concibe como la pedagogía que tiene que encargarse de educar el interior del individuo, su pensamiento, su conciencia. De este modo, la cultura daría a las personas la capacidad para el cambio social<sup>384</sup>. El concepto de capital humano cobra sentido en la visión de Ortega de construir el país, y de ahí que la educación adquiriera su pleno significado al comprenderlo en la pedagogía que ha de afrontar la política para realizar reformas en los planos cultural, social y económico del país; en definitiva, hacer nación en términos orteguianos.

La educación no puede concebirse, como resalta Margarida I. Almeida Amoedo, sino como una “corrección histórica”. Con la educación cada individuo se desprende de su aislamiento particular y subjetivo y toma conciencia de pertenecer a una sociedad. Es la manera de saberse incluido en la prolongación de la humanidad, manifestada en el ámbito de su propia cultura. De este modo, en Ortega, educación y cultura toman una relación estrecha, pues aquélla va mostrando que ésta significa el patrimonio humano de una sociedad que va fortaleciéndose a medida que cada generación coge el testigo de la anterior, sobre la base de unos conocimientos que amplía y determinan unos valores que

---

<sup>383</sup> Pedro LAÍN ENTRALGO, “Educación del ímpetu. Revisión de un ensayo de Ortega y Gasset”, *Revista Nacional de Educación*, n.º 4, 1941, pp. 10-11.

<sup>384</sup> Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 67-69.

evitan la dispersión y la deformación. Es por ello por lo que la educación adquiere esta trascendencia cultural. No es una tarea que corresponde sólo a los educadores, sino que es constituyente de cada generación. Lo que está en juego es enseñar a las generaciones venideras adoptar una actitud común de ciencia, cultura, veracidad y respeto<sup>385</sup>.

En 1907 Ortega se mostraba especialmente crítico con la situación educativa española. Esas fechas de influjo neokantiano, simpatía socialista e idealismo ético le llevan a expresar, sin embargo, opiniones un tanto estereotipadas. Afirma haberse encontrado en las Escuelas Normales alumnos con un nivel muy bajo, a lo que hay que alegar que es un argumento que suele ser común en los docentes pero que poco contribuye a la creación de un sistema educativo pleno, donde educadores y educandos forman parte del mismo cimiento del capital humano. Por otra parte, Ortega destaca la mejora que puede traer la Escuela Superior del Magisterio si se ordena con arreglo a una selección de maestros instruidos con grandes dosis de cultura, formados en la pedagogía científica europea y conmovidos por una amplia cosmovisión filosófica para desafiar los problemas de la humanidad<sup>386</sup>. Visto así, desde el punto de vista de esta tesis doctoral, hay que afirmar que la intensa formación del profesorado es clave para que la educación o el sistema educativo tenga unos óptimos resultados en los educandos y futuros ciudadanos a los que corresponde el relevo y la continuación del proyecto de sociedad. Pero, con respecto al escaso nivel del estudiante (cosa que esta tesis doctoral mantiene por no ser suficiente la cultura que llegaba a la sociedad del primer tercio del siglo XX, y que lo que llegara al alumnado no cubría lo necesario como para garantizar transformaciones sociales), ahí cada parte tiene que asumir su culpa: el estudiante por no aprovechar los recursos y oportunidades del sistema educativo que dispone en relación con una crítica constructiva de un mundo mejor, y el profesorado por no girar la responsabilidad hacia sí mismo de la plantilla de alumnos poco preparados. En materia de capital humano, el profesorado no está ajeno al poco cultivo del alumnado, ha de ser consciente de que no basta con marcar la distancia entre él y el alumnado al que juzga atrasado. Las dos piezas, profesorado y alumnado, tienen que desarrollarse para la creación del capital humano de un país. En caso de un alumnado que no avanza

---

<sup>385</sup> Margarida I. ALMEIDA AMOEDO, "El tema de la educación en *Cartas de un joven español*, de José Ortega y Gasset", *Paideia*, n.º 33, 1995, pp. 510-511. Otro trabajo en que la autora estudia el tema de la educación en Ortega es *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*, Imprensa Nacional / Casa da Moeda, Lisboa, 2002.

<sup>386</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Anarquía gubernamental" (1907), VII, 109.

y adquiere conocimientos, el profesor debe revisar si su labor está siendo efectiva, y apartarse y ser repuesto antes de que el sistema educativo quede viciado en la ineptitud.

Se puede traer a colación la visión sobre la competencia que los maestros necesitan en materia de educación, cuya exposición se encuentra en Luzuriaga como manifestación del ambiente de renovación que promovían los intelectuales de principios del siglo XX. El pedagogo español recoge de forma sistemática, en *La preparación de los maestros*, los datos que orientan los problemas principales en la gestación de los educadores. El estudio abarca un amplio cinturón de la organización educativa, desde las escuelas normales hasta la universidad, en Europa y Estados Unidos. Y muestra la preocupación por la formación del cuerpo del magisterio dada la relevancia que la educación supone en la actividad fecunda del individuo, en el camino que puede tomar como persona y en su contribución a la comunidad del trabajo<sup>387</sup>. Sin duda, Luzuriaga se suma al empeño que había en aquellos intelectuales de la generación del 14 por la creación de un hombre nuevo, que podía resultar de una inversión educativa en lo más valioso que tiene una sociedad: el ser humano.

Sea como fuere, si la teoría orteguiana de la educación prescribe el significado de disponer de personas para el porvenir de una sociedad y la ejecución de un proyecto común en aras a la regeneración del país, ello no es óbice para, como es sabido, la profundidad que alcanza el capital humano en cuestiones de reforma y renovación de la vida social y política. De la misma época, aproximadamente, que el texto de “Anarquía gubernamental” es el “[Discurso para los Juegos Florales de Valladolid]”, y, en efecto, lo que Ortega entiende por educación va más allá de la impartición de un número de asignaturas que el alumno debe cursar. Así, la educación es concebida como el impulso que refina los modos de vivir, pero que, además, cuyos efectos no son vistos hasta pasado largo tiempo. Y precipitarse en rápidos resultados es no creer en el hallazgo de ese florecimiento que conlleva la educación como formación de personas y gestión eficiente de sus recursos humanos. Ortega entrelaza, por eso, los tres grandes problemas que puede tener un país, el económico, el social y el religioso, con un problema más hondo, el de la educación. Piensa que, cuando estos problemas no son percibidos como

---

<sup>387</sup> Vid. Lorenzo LUZURIAGA, *La preparación de los maestros*, J. Cosano, Madrid, 1918. También, en otra obra, Luzuriaga profundiza en su investigación pedagógica en cuanto a métodos y aspectos de las escuelas norteamericanas y europeas, *vid.*, Lorenzo LUZURIAGA, *Escuelas activas*, J. Cosano, Madrid, 1925.



vías de entendimiento por las que dar mayores cauces de progreso a un país, la raíz que hay que curtir es la cultura por ser ésta el espacio común donde fructifican las diversas dimensiones de la vida. Y esto lo refiere ya a un asunto de la educación, porque es la encargada de potenciar todo aquello que expresa cultura<sup>388</sup>.

Tanto Ortega como los hombres de su generación, interesados por un cambio educativo para que hubiera efectos transformadores en la sociedad, disponían de conocimientos concretos del estado en que se encontraba la educación en España. Esto les forjó el carácter persistente para dirigir los esfuerzos de la educación hacia la construcción de un proyecto común de la sociedad, lo que en el fondo se entiende como inversión en capital humano con el fin de conseguir un tejido social más formado y preparado, y moldear una nueva visión de participación ciudadana y vida pública, una cultura política. Volviendo a Luzuriaga, en carta a Ortega le transmitió la situación crítica en la que estaban algunas regiones españolas en materia de educación y cultura, como era el caso del territorio de Orense. Luzuriaga constataba que las personas que tenían alguna formación o algún tipo de vocación o curiosidad vital terminaban marchando para América, lo que realzaba la situación de miseria por una ignorancia cada vez mayor de los pueblos. Esa ignorancia era, según Luzuriaga, lo tremendamente catastrófico, lo que llevaba a las personas a labores poco fecundas. De ahí que proponga la creación de un hombre que supere esa indigencia cultural y se embarque en empresas que apuntalen el porvenir de España<sup>389</sup>.

Ortega sigue un procedimiento para que la educación surta efecto como catalizadora de capital humano. Mantiene que la enseñanza, en los niveles superiores, tiene que centrarse en la especialización, sin olvidar nunca, por ello, la formación general de cultura y civilización. Sin embargo, piensa que, en los niveles básicos y elementales, la enseñanza debe primar el cultivo de la vida espontánea de los individuos para protegerla de la mecanización que implica la especialización. Sobre todo por el estilo autómatas al que la mecanización habitúa al individuo cuando se ejerce en edades tan tempranas, y cuyo adiestramiento lo desvitaliza y lo hace más rígido para una vida creadora en la madurez. Para Ortega, aquí estaría la clave de un efecto positivo del

---

<sup>388</sup> José ORTEGA Y GASSET, “[Discurso para los Juegos Florales de Valladolid]” (1906), VII, 80-81.

<sup>389</sup> Lorenzo LUZURIAGA, carta a José Ortega y Gasset, La Rúa (Orense), 16-X-1912, C-85/8, AFOM.

capital humano, lo que entiende por educación tiene que orientarse al individuo no considerándolo una máquina, sino un ser humano en el sentido pleno del término. Es, por tanto, lo que distingue una educación para la vida creadora y por hacerse de la que no es para la vida y que ya está hecha y acabada<sup>390</sup>.

Sería inmoral que en el propio sistema educativo de un país no tenga cabida el afán de formación de todo el conjunto de los ciudadanos. Por ello, el elemento significativo de la educación en el concepto de cultura política de Ortega que mantiene esta tesis doctoral entronca perfectamente con el concepto de capital humano. El razonamiento sustancial subyacente se apoya en que la formación es una inversión de capital humano que, por un lado, proporciona la actitud de ciudadanos responsables visto desde una perspectiva política, y, por otro, ese fondo de inversión, que hay que comprender como fundamento educativo en los intereses de lo público, genera un patrimonio de individuos de una sociedad preparados para el progreso histórico.

---

<sup>390</sup> José ORTEGA Y GASSET, “El *Quijote* en la escuela” (1920), en “Ensayos filosóficos (Biología y Pedagogía)”, en *El Espectador III* (1921), II, 406.



### 3.3. Sociedad preparada para el progreso histórico

El significado para la marcha en progresión de un país la formación y la transmisión y asentamiento de la cultura por medio de la magnitud educativa fue el núcleo fundacional de la Institución de Libre de Enseñanza y sus pretensiones reformistas en la sociedad y la vida política. Manuel Suárez Cortina delimita el entorno histórico y sociopolítico en “El sueño de la concordia nacional. Institucionismo y política en la Restauración (1875-1931)”. En efecto, los institucionistas hicieron una dilatada labor que ejercitaron en tres áreas distintas. La primera fue la específicamente educativa de la ILE así como de otras entidades científicas como la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, el Instituto-Escuela y el Centro de Estudios Históricos. La segunda fue la vasta producción en ciencias sociales y humanas que desarrollaron los institucionistas; se convirtieron, de hecho, en los primeros en hacer surgir en España la psicología experimental, la ciencia política o la sociología. Y la tercera fue que los institucionistas pasaron a ser los protagonistas de una iniciativa política con ánimo de instaurar un régimen representativo en España; creían en la democracia parlamentaria y defendían, en consecuencia, el liberalismo democrático con vías abiertas hacia el reformismo en la política y la órbita social. La cultura política institucionista se basaba en la idea de ver imbricadas la parte doctrinaria con la práctica política conforme con su propia cosmovisión, lo que venía a decir que tanto el hombre como la sociedad podían reformarse desde las instituciones representativas. Los institucionistas aceptaban la accidentalidad de las formas de gobierno, en cuyo argumento encontraban la coexistencia de republicanos y monárquicos siempre que por medio de un régimen parlamentario representativo atendieran a las demandas de la soberanía nacional.

Siguiendo con Suárez Cortina, la actuación en política de los institucionistas transcurrió por diversas etapas expresadas por su teoría y situación políticas. Una primera etapa constituye la propia formación de la escuela institucionista, que nace distanciándose tanto del federalismo de Pi y Margall como del republicanismo de Emilio Castelar. La segunda etapa es la que propone un proyecto cultural y de reordenación política teniendo como guía el Partido Centralista. En la tercera etapa, entrado ya el siglo XX, lideran la Unión Republicana de 1903 al tiempo que esto coincide con la bifurcación en dos caminos del centro republicano: radicales y

reformistas. La cuarta acoge el programa del Partido Reformista como espacio en que los institucionistas realizaron sus movimientos políticos. Y la última es la que comprende desde el golpe de Primo de Rivera hasta la II.<sup>a</sup> República. En este período los institucionistas se dispersan en otras fuerzas políticas, tanto republicanas como monárquicas, a medida que el reformismo de Melquíades Álvarez va perdiendo fuerza. Lo relevante que se puede extraer de aquí es que los institucionistas mantuvieron una postura política basada en la democracia liberal, la reforma social y la integración de las distintas clases en una misma idea de nación española<sup>391</sup>.

Nuevamente, prueba de que el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, como uno de los principales medios de expresión de esa filosofía, fueron un motor para la renovación cultural, la formación del individuo y el progreso histórico del pueblo radica en la desvalorización que se hizo en el período franquista. Siguiendo a Gonzalo Capellán, desde los primeros momentos del régimen, el krausismo y la ILE se convirtieron en el centro de ataque de los discursos públicos, incluso con críticas más duras que las dirigidas al liberalismo, el marxismo o el comunismo. A la Institución se la juzgaba de haber contribuido a la formación de unos intelectuales para que se constituyeran en una clase culta con intenciones de guiar el país. Ciertamente, los institucionistas se dedicaron a la formación de élites de la burguesía liberal, y, aunque no transmitieron su enseñanza al conjunto de la sociedad, les fue posible, en cambio, ejercer un influjo indirecto debido al alto nivel intelectual de las personas que pasaron por sus aulas. El caso era que, con el nuevo régimen político de finales de los años treinta y principios de los cuarenta, el institucionismo se entendió como una realidad pasada, a lo que se sumó la ambigüedad que se implantó de hacer sinónimos o usándolos, según convenía, dos conceptos, “krausismo” e “institucionismo”, que, aunque en un principio radical no significaban lo mismo, servía para sembrar la confusión. Hay que tener en cuenta que el krausismo de la España de mediados del siglo XIX no tiene, obviamente, ninguna connotación institucionista, y, si bien la creación de la ILE tuvo referencias krausistas, sin embargo, formaron parte de ella nombres que no seguían la corriente filosófica de la tradición krausista. El krausismo tendría un ámbito

---

<sup>391</sup> Manuel SUÁREZ CORTINA, “El sueño de la concordia nacional. Institucionismo y política en la Restauración (1875-1931)”, en VV. AA., *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas*, vol. 1, Javier MORENO LUZÓN y Fernando MARTÍNEZ LÓPEZ (eds.), *Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza] / Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 87-89.

más restringido, precursor, eso sí, del movimiento institucionista; mientras que el institucionismo, con un campo semántico más amplio, consolidó un proyecto pedagógico que abarcaba tantas filosofías diversas como institucionistas del que formaban parte: Galdós, Cossío, Besteiro o Castillejo serían algunos ejemplos. Sea como fuere, krausismo y/o Institución Libre de Enseñanza cabe verlos de la mano en el sentido de renovación pedagógica y formación de élites para la educación de la sociedad<sup>392</sup>.

Ahondando en las implicaciones que tuvieron los efectos del krausismo en el período decimonónico, hay que decir que el empeño estaba dirigido al impulso y al avance de la sociedad. Como hace ver Pedro Cerezo, cambiar el orden de cosas podía hacerse con reformas en el plano educativo porque esto llevaría parejo un vuelco en el plano político. La pedagogía entroncaba así con las resoluciones del poder de las administraciones a fin de disponer de recursos para educar las conciencias, esto es, crear un hombre nuevo sustentado en el cambio social. En este planteamiento había que ubicar la política como pedagogía, política en provecho del hombre de tal modo que transformara el tejido social asentando ideales éticos que establecieran otros modelos mentales. Y es que la política, de acuerdo con Cerezo, debía tener un fundamento pedagógico, ya que era la fórmula por la que se harían ciudadanos más cultos y críticos con el estado de cosas en que viven. Ésta era la idea de política pedagógica que defendía Ortega, porque la pedagogía suponía un componente filosófico que dotaba de conciencia cívica y espíritu crítico<sup>393</sup>. El filósofo madrileño, a la altura de 1923, dirá que la pedagogía tenía que fijar un criterio epistemológico con el que se piense y sienta el mundo, porque así es como se fundan las ideas y las emociones del porvenir colectivo. El argumento lo hace a propósito de la teoría pedagógica de Kerschensteiner, que por entonces defendía que los fines educativos se tenían que regir por la utilidad de los ciudadanos al Estado<sup>394</sup>.

La solución del problema educativo pasó desde muy pronto, en Ortega, por la comprensión de no rehuir la pedagogía, pues ésta era la herramienta con la que se podía

---

<sup>392</sup> Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 294-296.

<sup>393</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012, pp. 478-479.

<sup>394</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Pedagogía y anacronismo" (1923), III, 515.

transformar la sociedad. Ortega mantiene que las cosas no nacen por generación espontánea ni dejan de existir en un punto concreto, por el contrario, obedecen al curso de un devenir, y por eso no puede esperarse una mejora repentina en el cultivo de los individuos de una sociedad si no es con el trabajo entregado y esmerado del día a día. Así ocurría, por ejemplo, en el caso de la Universidad alemana, de la que Ortega dice que había dedicado siglos a la labor pedagógica, y de ahí que no se tratara de la mayor o menor riqueza de que se disponga, sino del proyecto social educativo que se pretendiera inculcar en un país. Para Ortega, la reforma de la Universidad no sería la modificación ligera de algunos planes de estudio o del profesorado, su enfoque tenía que estar dirigido a que fuera la más alta referencia de la cultura, porque ésta supone civilización y por ello ha de contener en su seno la constitución imperiosa de estudios generales al modo europeo. Sólo de esta manera el pueblo español tomaría de otras sociedades europeas lo que es de necesidad para su porvenir, y las adaptaría a su pauta española para construir su propia historia civilizadora<sup>395</sup>.

Volviendo a Cerezo, el objetivo pedagógico que tenía que perseguir la política era, para Ortega, de acuerdo con la idea institucionista de Giner de reformar la enseñanza. El programa de regeneración educativa es adoptado, entonces, por Ortega, y tiene el propósito de formar a la ciudadanía y mejorar las instituciones. Esta premisa reformista se hace clara a partir de la década de los diez, momento en que el pensamiento político orteguiano moldea su forma hacia la creación de una opinión pública en vez de una organización socio-estatal, o hacia fórmulas circunstanciales en vez de planteamientos ideológicos. De su estancia marburguesa acogía la visión de Natorp de unir objetividad y comunidad, en el fondo, en consonancia con el ideal de hombre genérico que estaba en línea con Kant y Fichte, aunque el matiz nietzscheano se dejaba sentir al centrar la educación en la fuerza creadora del individuo. Ortega se desprende, con esta concepción de la educación, del carácter meramente utilitario, ya que pone en situación un mecanismo mucho más rico al hacer de la educación un propósito de creación de cultura, de acuerdo con el fundamento de la razón vital. Ahora bien, como resalta Cerezo y que desde esta tesis doctoral se hace especial hincapié, la teoría educativa de Ortega dirigida al individuo no anula expresamente la defendida en la neokantiana, cercana a la consideración socializadora de la cultura arraigada en la

---

<sup>395</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La Universidad española y la Universidad alemana” (1906), I, 63-64 y 68-69.

organización estatal de la sociedad. La teoría educativa de Ortega en la década de los años diez es superadora, desde un punto de vista histórico, de las bases de las que partía en la década anterior. En aquel primer momento la educación tenía una expresión sustancialmente social, pero, a raíz de la gestación del proyecto de la Liga de Educación Política y del programa de actuación de la conferencia “Vieja y nueva política”, cobra importancia la formación del individuo no para que se ponga al servicio del Estado sino para cultivar la excelencia personal. De esta manera, partiendo de la educación de la sociedad política se llega a un estadio superior que es el de la educación de la sociedad civil, por lo que ambas fases educativas quedan integradas en el proceso formativo. Y esta sugerencia la recoge Ortega de las intenciones reformistas de Giner con la Institución Libre de Enseñanza<sup>396</sup>.

Hay que tener en cuenta algunos aspectos del institucionismo que Ortega reprodujo en su pensamiento político. Javier Moreno Luzón señala, en “Los institucionistas, el Partido Liberal y la regeneración de España”, que los institucionistas intervinieron en varios de los gabinetes liberales, y también de los liberal-conservadores, en el período de entre 1898 y 1913 que se conoce como regeneracionista. Muchos de los institucionistas ejercieron como asesores o gestores del ámbito de la reforma social y en el de especial incumbencia para ellos, el de la educación, la ciencia y la cultura en general. Así, los institucionistas colaboraron con los liberales en el terreno de la modernización de España de una forma gradual, haciendo hincapié en elevar el nivel educativo e incorporando líneas de pensamiento de los países europeos de vanguardia. El centro más importante, creado por los liberales en el poder bajo el consejo de los institucionistas, fue la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE) en 1907. Este centro era el resultado de unas inquietudes que al final se absorbieron por gobiernos de distinto signo político durante largo tiempo. El movimiento institucionista estaba concienciado del atraso cultural de la sociedad española, y trabajó para elevar la cultura y la educación del país al ritmo europeo más que por regocijarse en el nacionalismo de imperio. Defendía un carácter español, pero añadía que podían aumentar sus capacidades tras el contacto con otras formas occidentales. Los institucionistas promulgaban, por eso, la formación de

---

<sup>396</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, ob. cit., pp. 491-494. También la preocupación por la educación de los individuos estaba apuntada por Ortega en “La pedagogía del paisaje”, en “Moralejas” (1906), I, 99-103, y “Adán en el Paraíso” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 58-76.



ciudadanos, aunque sin olvidar un espíritu nacional que residía en la historia, la lengua, la literatura, las artes y la cultura popular. En el fondo creían que se disponía de una materia prima desde la que se podía comenzar el proceso de regeneración en España, para así llegar a una cohesión más sólida de la sociedad. Pero los institucionistas sabían que no era fácil conciliar con los liberales y de ahí que se mostraran reacios a los intereses partidistas de éstos, los cuales se veían en tramas de corruptelas, intrigas y clientelismos. Tenían esa imagen de los políticos de la Restauración como imbuidos en sus *negocios*, aspecto que resaltarán los intelectuales de la generación del 14 en su programa político de la Liga de Educación Política. Aceptaron las reglas del juego de la burocracia del Estado liberal, pero no casaban con la dialéctica parlamentaria y las pautas que establecían los gobernantes. Esta decepción les impulsó a buscar una salida a la política vigente.

Es por ello por lo que, siguiendo con Moreno Luzón, el principal empeño de los institucionistas en sus actos de colaboración con los gobiernos de la Restauración se ajustó a la materia de la política educativa. Entendían que aquí cobraba significado el hecho de la formación de personas, ya que así se combatía la ignorancia y se hacía frente al obstáculo del atraso de España. Tras el Desastre del 98 hubo una mayor conciencia de que el despertar de la sociedad era obra de la educación, y esto no era una tesis únicamente de los institucionistas, lógico por cuanto el motor de su cometido era la pedagogía, sino que también gran parte de los políticos liberales coincidía con el mismo argumento. El caso es que tanto un amplio sector de la opinión como de los políticos que estaban en el poder del gobierno mantenían el criterio de lo necesaria que se hacía la educación para reparar el mal cultural. La derrota de España ante Estados Unidos fue vista como la incapacidad de desafiar a la potencia americana, caracterizada por la fuerza del avance científico y el desarrollo económico. En suma, se habían enfrentado dos países, cuya victoria concordaba con un mayor índice cultural y científico. En España, subraya Moreno Luzón, había casi un 60% de población analfabeta en 1900<sup>397</sup>. Del otro 40%, aunque alfabetizado, no puede decirse que abarcara plenamente un alto nivel de cultura; y un porcentaje de población todavía más restringido es el que correspondería con la educación superior y la ciencia.

---

<sup>397</sup> Javier MORENO LUZÓN, “Los institucionistas, el Partido Liberal y la regeneración de España”, en VV. AA., *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas*, vol. 1, Javier MORENO LUZÓN y Fernando MARTÍNEZ LÓPEZ (eds.), *Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, ob. cit., pp. 145-149.

Se encuentra en Ortega la visión de que los hombres del 98 se quedaron sólo en la literatura pero no pasaron a la acción. Esto hizo que el pesimismo se acrecentara, y que no propusieran proyectos para que la sociedad descubriera oportunidades para la plenitud de sí misma. Ortega creía, entonces, que el fracaso del 98 debía suponer que se hicieran las cosas de otra manera distinta: interrelación entre teoría y práctica, entre fórmula de pensamiento y acción. La renovación tenía que partir de que la filosofía estuviera unida a la educación y la política, y esto había que entenderlo como que la filosofía era el instrumento con el que podía desarrollarse la acción política, para impulsar y fortalecer a la ciudadanía y alcanzar la plenitud española<sup>398</sup>. En el fondo, la atmósfera que se respiraba en el entorno de la intelectualidad perteneciente a estas primeras décadas del siglo XX era la de que, como se viene afirmando en esta tesis doctoral, se pensaba que por la vía educativa se llegaría a grandes resultados: bien en el ámbito de lo social, bien en la vida política o de lo público con un cambio de actitud de la ciudadanía ante el hecho de la participación o del sistema de gobierno.

La concepción, entonces, que tenía Ortega de la filosofía como un mecanismo que podía coordinarse hacia el fin de solucionar dimensiones de la vida o la realidad socio-política estaba iniciada, y asentaba sus bases, en la visión de Krause de la filosofía como disciplina científica y humana. En un estudio minucioso al respecto, Rafael V. Orden expone el funcionamiento que Krause otorga a la filosofía en el mundo. Así, primero hay que hablar de la filosofía como un conjunto de infinitas partes y cada parte, a su vez, es infinita pero está contenida en el todo que se entiende como conocimiento orgánico de la totalidad. Cada parte, entonces, es una disciplina cuyos objetos que caen bajo ella se unen entre sí armónicamente, mediante el nexo del mundo de la totalidad, y son comprendidos mediante el organismo supremo del mundo de la totalidad. Esto quiere decir, según Orden, que todas las disciplinas concretas de la filosofía se relacionan orgánicamente entre sí de acuerdo con el organismo sumo del mundo. Y la composición de este organismo sumo del mundo es su división previa en organismo de la naturaleza y organismo de lo libre o de la razón individual, elementos que configuran la razón absoluta que da lugar al mundo autocontemplativo o mundo armónico “que ve

---

<sup>398</sup> José María BENEYTO, “Europa como paradigma de la filosofía de la integración de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Europeos*, n.º 40, 2005, p. 94.

y sabe su armonía”. Y de ahí que luego cada persona racional sea “un ojo vidente del mundo armónico”<sup>399</sup>.

La idea de un mundo orgánico cuyas partes están relacionadas armónicamente entre sí también tenía su interpretación analógica en el ámbito social y político. José Castillejo destaca la forma en que Francisco Giner de los Ríos veía la sociedad como un organismo vivo que siempre está en transformación, el derecho como la voluntad social que se sustenta en los hechos y el gobierno como la manera de perfeccionar la sociedad. En este sentido, el gobernante debe interpretarse como un maestro, y cada ciudadano, al cultivarse, adquiere tintes de gobernante en su respectiva esfera. Se entiende, de esta manera, la acción de gobernar con función idéntica a la de la acción de educar, y por eso Giner de los Ríos pensaba que cualquier delito o injusticia social no podían repararse con represalias, sino que tenían que tratarse como enfermedades<sup>400</sup>. Podrían considerarse enfermedades que, dándose en los ciudadanos, afectan de pleno al bien de la sociedad, y de ahí que la educación adquiriera para Giner de los Ríos, como después para los intelectuales de la generación del 14, un papel fundamental en la invención estructural de una sociedad y en su sistema político e institucional.

Y también desde este enfoque habría que tener en cuenta lo que Rafael V. Orden dice acerca de la ética krausista. En efecto, esta ética tendrá su calado en el pensamiento social, político y de formación del individuo de muchos pedagogos y educadores del período histórico que esta tesis doctoral analiza, pero, sobre todo, en Ortega se verá su recepción. Como explica Orden, en la ética de Krause ya se encuentra una disciplina de lo honesto que se constituye como el fin supremo al que se dirigen todas las acciones de la razón individual libre. Esa disciplina de lo honesto pretende que las acciones que se acometan sean armónicas, porque es, de esta manera, como se alcanzaría la armonía del mundo. Por ello, las acciones de cada individuo tienen que realizarse de “modo adecuado”, esto es, que las acciones no se anulen unas a otras, sino que se apoyen unas en otras hasta formar un organismo en el que estén contenidas todas las acciones del mundo en armonía. El individuo solo no puede comprender qué es lo armónico con respecto a la totalidad del mundo, por lo que ha de guiarse por el “sentido íntimo de lo

---

<sup>399</sup> Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ, *Las habilitaciones filosóficas de Krause*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996, pp. 28-29.

<sup>400</sup> José CASTILLEJO, *Guerra de ideas en España*, Revista de Occidente, Madrid, 1976 [1.ª edición en inglés de 1937], p. 80.

honesto” para evitar el mal, que en el fondo es el fin de la filosofía, pues la honestidad a la que se refiere esta ética krausista tiene la visión global de ser una consecuencia total de cada una de las acciones (honestas) que haya realizado cada individuo libre de forma parcial o individual. Orden sigue argumentando, en este aspecto, que todo individuo tiene que desear antes que nada ser él mismo, porque esto será lo que le haga coincidir consigo mismo. Así, tendrá por objeto buscar la verdad de lo que le constituye como individuo, y, en consecuencia, le llevará a defender “con constancia la verdad”, de donde surgirá esa virtud de la constancia. El hombre comprenderá la armonía que le une a la naturaleza y deseará conocer la verdadera relación que tiene con la naturaleza. En suma, querrá estar en armonía con los demás, pues todos tendrían un vínculo afectivo que les obligaría al resultado final de la honestidad<sup>401</sup>.

Aquí se están poniendo en juego varios elementos que son lo que conforma el pensamiento político de Ortega. En primer lugar, hay que hablar de la vocación del individuo que hará que busque la verdad de su trabajo con respecto a la repercusión que puede darse en la mejora del funcionamiento de su país, que sería lo que Krause veía como búsqueda del individuo en lo que le hace coincidir consigo mismo y le constituye. A continuación, en Ortega, el descubrimiento vocacional haría que se establezca una pauta regular para la comprensión que ha de existir en la relación entre el individuo y la realidad circundante, esto es, el efecto que supone el que un individuo esté en un contexto vital y la interacción entre ambos, lo que desde la filosofía krausista se entiende por la relación armónica entre hombre y naturaleza, y, consecuentemente, el deseo del hombre por conocer la verdad de esa relación que existe entre él y la naturaleza. Por último, Ortega termina valorando como éxito de la nación posible que los individuos tomen conciencia de la cooperación de unos y otros con su trabajo y su formación, y esto está pensado para dar con una sociedad más unida; es lo que, desde Krause, se apunta a la armonía que buscará un individuo en la convivencia con los demás y que se organizará en una sociedad cuyos actos tendrían que estar regidos por aquella finalidad última y global de la honestidad.

El modo de obtener esta nueva realidad atiende a la educación como tema transversal a todos los aspectos que conforman el pensamiento político orteguiano. La

---

<sup>401</sup> Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ, *Las habilitaciones filosóficas de Krause*, ob. cit., pp. 44-45.

inquietud educativa fue aumentando notablemente a principios del siglo XX, hasta el punto de surgir también una preocupación pareja, que es el desarrollo del terreno de la investigación. Castillejo señala que, tras la vuelta de los liberales en 1910, el ministro Romanones puso en marcha varios decretos para la disposición de institutos de investigación en el terreno de la educación. En el transcurso de tres décadas la JAE fue el medio para la vanguardia y la renovación educativa del país<sup>402</sup>.

Muchos de los que con el tiempo se convirtieron en grandes personalidades de la ciencia y la cultura pasaron por la JAE con el objetivo de marchar y formarse en Europa no para importar saberes, sino para integrar la ciencia europea en los propósitos de la ciencia española y obtener con ello hombres más capaces. No es que debiera considerarse la ciencia europea con unas dotes superiores, debía aprehenderse su disciplina espiritual que había tenido su aprendizaje en la Ilustración<sup>403</sup>. Según Ortega, podía hablarse de que en España habían existido hombres de ciencia, pero lo que faltaba era la ciencia en sí, el ejercicio de la ciencia. Decía que existían casos esporádicos que habían surgido sin apenas precursores y que dejaron pocos discípulos; un caso distinto al alemán, en el que la ciencia no había supuesto nunca un hecho personal sino una acción social. Ortega ve, por eso, tempranamente que la ciencia española tenía que disciplinarse para ir afianzando sus certidumbres paso a paso en función de una continuidad razonable<sup>404</sup>.

Sobre esta premisa no desvanecía la creación de un ambiente propicio para que la sociedad se hiciera cómplice de la necesidad de hacer una transmutación de algunos aspectos básicos de la fisionomía del país, como la moral, la estética y la política. Siguiendo al análisis de Antonio Jiménez-Landi Martínez, hay que insistir en que la aparición del krausismo marca un cambio de tendencia en cuanto a la tarea de renovación de la sociedad española, que se la habían asignado los partidos políticos. Sin, embargo, un discurso de Sanz del Río en 1857 con motivo de la apertura de cátedras invitaba a comenzar el cambio por los jóvenes intelectuales y no en el ámbito restringido de las minorías ilustradas. Así, entonces, el mundo universitario comenzó a tomar parte de la misión renovadora, y profesores y alumnos limitaron la acción de los

---

<sup>402</sup> José CASTILLEJO, *Guerra de ideas en España*, ob. cit., p. 99.

<sup>403</sup> José LASAGA MEDINA, "Significados de Europa en el pensamiento de Ortega. Tres significados y un epílogo", *Revista de Estudios Europeos*, n.º 40, 2005, p. 39.

<sup>404</sup> José ORTEGA Y GASSET, "La ciencia romántica" (1906), I, 90.

políticos de este hecho de reforma del país. Es desde el entorno universitario donde se imprime la primera fuerza de transformar la sociedad mediante una pedagogía no exenta de tintes políticos que pondrán en marcha Giner, Salmerón y Azcárate. Este movimiento es diferente del regeneracionismo que promulgará Joaquín Costa a finales del siglo XIX, en los años próximos al Desastre del 98. Costa trató de regenerar la sociedad española a través de organismos que se situaban al margen de la política, como colectividades agrarias, mercantiles o docentes y acentuando la torpeza de parte de los políticos envueltos en corrupciones e inercias caciquiles. Pero esta iniciativa de Costa de pretender renovar la vida política prescindiendo de los políticos no pudo llegar muy lejos.

Jiménez-Landi destaca la posibilidad de promover la reforma por el procedimiento político aprovechando incluso el cauce de la Constitución inaugurada por la Restauración. Fue el carácter que tomó la Universidad, en la que iniciaron su andadura política hombres como Azcárate y Melquíades Álvarez. Muchos institucionistas desembocaron en la corriente del reformismo, pero éste, instalado en la política oficial de los partidos, terminó encontrándose con una vía estancada. Las pretensiones de cambio de actitud en la sociedad se recondujeron hacia un medio de mayor alcance, como fue el caso de la prensa. Este momento de relevo corresponde ya a los intelectuales de la generación del 14, que provenían del mundo universitario del que habían recogido los ecos en primera persona de una pedagogía dirigida a educar a la sociedad infundiendo nuevas ideas políticas y sociales, ahora a través de la prensa. Durante el primer tercio del siglo XX, Ortega se valió de algunas publicaciones dedicadas a esa empresa de regeneración social y educación política, y fue transmitiendo su pensamiento político en las páginas de *Vida Nueva*, *El Imparcial*, *Faro*, *Europa*, *España*, *El Espectador*, *El Sol*, *Crisol*, *Luz*, *Revista de Occidente*... La labor de pedagogía política, pues, tenía cabida también en el periódico. De hecho, por ejemplo, en *Faro*, Ortega coincidió con miembros de la generación del 98 y con algunos nombres relacionados con el institucionismo, como Ríos, Barnés o Díez-Canedo; y prolongó el ímpetu de crear una opinión pública en *El Sol*, ante la crisis de 1917, con otros como Madariaga, Pérez de Ayala, Araquistáin, Gómez de la Serna o Marañón<sup>405</sup>.

---

<sup>405</sup> Antonio JIMÉNEZ-LANDI MARTÍNEZ, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, tomo IV, *Período de expansión influyente*, Complutense, Madrid, 1996, pp. 111-115. Para un estudio detallado sobre las implicaciones de la filosofía política de Ortega en prensa y cómo trata de instaurar una nueva

De acuerdo con Tomás Domingo Moratalla, la filosofía de Ortega tiene un enfoque pedagógico, ético y práctico, pero, a la vez, ese enfoque se presta en favor de la cultura y la vida, de tal forma que aquella filosofía está conectada con lo cotidiano y responde a la situación y la temporalidad en las que se ubica. La filosofía de Ortega trata de dar soluciones a los problemas vitales que el hombre se encuentra en su biografía, por lo que, en este sentido, es una filosofía práctica en tanto que educadora y política. Esta particularidad de ceñirse a unas coordenadas concretas por ser una filosofía de su tiempo no quiere decir, como afirma Domingo Moratalla, con el que el planteamiento de esta tesis doctoral coincide, que no tenga dotes de universalidad<sup>406</sup>, lo cual refuerza el argumento de que, desde el plano político de su pensamiento, su teoría de la cultura política está marcada por la magnitud educativa que ha de ponerse al servicio de preparar a los individuos de la sociedad. Con unos individuos formados y con un nivel cultural y educativo más elevado, mayor será el progreso histórico del pueblo. Ésta es la base de la que parte la idea sobre la educación de Ortega. Pero no se trata de transmitir sólo unos conocimientos al individuo, de instruir en el sentido meramente del término, sino de atribuir a la educación una misión, la de hacer una sociedad que encuentre respuestas según van apareciendo los avatares de la historia.

Con motivo de la crítica al argumento de Renan en *L'avenir de la science* de que los textos sagrados no son nada fecundos, Ortega, sin embargo, piensa que son necesarios para obtener una cultura más compacta. El filósofo madrileño parte de la idea de que atendiendo a los clásicos se puede configurar una cultura que transcurra por las generaciones. Esto quiere decir que cada texto ha personalizado una época y contiene una verdad que no puede perderse y a la que hay que prestar atención, ya que significa una autoridad en el sentido pedagógico, no dogmático. Y sirve de esta manera para que

---

forma de pensamiento en la sociedad española, *vid.* Gonzalo REDONDO, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset: El Sol, Crisol, Luz (1917-1934)*, Rialp, Madrid, 1970. Valiéndose de su propia experiencia, Luzuriaga remite a algunas de las iniciativas de Ortega que tuvieron una fuerte intención de reconducir un proyecto común de la sociedad, en cuyos propósitos se encontraba la preocupación por potenciar la cultura, educar al individuo para que dé lo mejor de sí al conjunto de la comunidad. Luzuriaga se centra, por tanto, en la Liga de Educación Política, la revista *España, El Espectador*, el diario *El Sol*, la editorial Calpe, la *Revista de Occidente*, la Agrupación al Servicio de la República y el Instituto de Humanidades. *Vid.* Lorenzo LUZURIAGA, “Las fundaciones de Ortega y Gasset”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, V.<sup>a</sup> época, año II, n.º 2, 1957, pp. 178-192.

<sup>406</sup> Tomás DOMINGO MORATALLA, “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 375-376.

las épocas históricas posteriores alcancen su madurez sobre la base de esa cultura compacta. Lo contrario, hacer caso omiso de las verdades históricas más antiguas, es, para Ortega, esnobismo. Y el alejamiento de aquellas sensibilidades haría caer en tal idealización de todas las cosas que se las trataría injustamente. Los hombres de cada época serían parte pero no jueces de su realidad, porque de darse esto último, según Ortega, les llevaría al ilusionismo que termina justificando la maldad. Es por este motivo por el que no habría que considerar cada tiempo histórico como mejor sólo por ser el momento en que se vive, siempre hay que construir el camino para “ser más bondadosos, inteligentes y rectos”, el camino que podría transformar la sociedad<sup>407</sup>.

Puesto que una verdadera transformación de la sociedad se produce lentamente, y poco puede esperarse de unos cuantos líderes políticos, el asunto de la educación como faro que alumbra el camino para construir un país mejor es ineludible. El acto de sensibilizar cobra relevancia, porque sensibilizar es ampliar la dimensión de la curiosidad, y ésta tiene que ser cuidada desde y por la educación puesto que es al final la capacidad de creación. La convivencia entre los miembros que conforman una sociedad radica en la educación, en el propósito que se forje la educación para ello. Y, por eso, en la base de todo sistema educativo ha de estar la propuesta de transmitir unas ideas con las que buscar el progreso y el perfeccionamiento de la sociedad. En Ortega, esta visión de la educación está dirigida a la sensibilización de los ciudadanos, a que se hagan más humanos y más preocupados por todos los asuntos públicos que les conciernen, de manera que se procuren una conciencia política para las decisiones que han de tomar en sus obligaciones ciudadanas. La educación adquiere aquí un sentido de elaboración de ciudadanos sobre la base de una mejora cívica o social.

Esta finalidad de la educación, tan centrada en una casi obsesión de la reforma que había de suceder en la persona para que existiera una transformación en la sociedad, también es vista así por Antonio Morales Moya a la hora de tratar la filosofía educativa de la ILE. Subraya la tesis gineriana de que la educación proporciona herramientas con las que el educador puede dar impulso al cultivo del individuo y de la sociedad a la que pertenece mediante el poder de la formación. En esta *interacción* educativa, el educador pone una intencionalidad pero el educando también adopta una actitud intencional para

---

<sup>407</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Renan”, notas 3, 4 y 4.2, en caja 31, carpeta 3, carpetilla 19, [s. f.], AFOM.



que el resultado educacional se produzca en todos los órdenes: intelectual, físico, moral, estético, social y religioso, a fin de completar la unidad armónica del ser humano. Una consecuencia final apunta a que el individuo termine adquiriendo una conciencia racional propia. Como plantea José García-Velasco, se puede agregar que, puesto que la pedagogía institucionista enfatiza la educación con respecto a la instrucción, esto equivale a que el individuo haga una formación global más allá de la mera especialización. De esta manera el individuo es autor de su propio conocimiento y desarrolla unos valores con los que practica una conducta crítica y tolerante, y se comporta como un ciudadano responsable en el momento de interpretar y cambiar la realidad circundante<sup>408</sup>. Al fin y al cabo, sobre estas bases institucionistas que mencionan Morales Moya y García Velasco, Ortega sitúa al hombre medio en la autenticidad de su vida a través de la trascendencia de la cultura y ante el reto de la misión histórica de construir una sociedad desarrollada y en progreso. La vida de un hombre sin cultura sería una vida falsificada e inauténtica, y esto es, para Ortega, estar fuera de la propia vida engañándose a sí mismo, entregarse a un mundo ficticio y no corresponder con las exigencias de un mundo verdadero que ha de encajarse con el avance histórico de su pueblo. La cultura, por eso, viene a desempeñar ese papel de tan grande importancia en el proyecto de una comunidad. Enseñar al hombre, enseñarle a discernir lo que puede encaminarle hacia una vida auténtica, individual y, por ende, social de lo que no lo es, le haría tomar conciencia de la relevancia que supone estar preparado con el fin de dar con una sociedad mejor<sup>409</sup>.

En consecuencia, la educación como vía de acceso a la cultura tiene que expresarse por medio de centros formativos, educativos y científicos de acuerdo con el cumplimiento de programas en los que se dispongan recursos, para las personas con dificultades e impedimentos, y facilidades, para las que hayan decidido instruirse en las diversas ramas del conocimiento. Esta máxima, sumamente estandarizada y que por ser tan estandarizada no deja de encontrarse en cualquier programa educativo básico, es difícil ver que luego sea puesta en la práctica, porque en ocasiones la educación es utilizada para satisfacer otros tipos de intereses, personales o de grupos, o, incluso,

---

<sup>408</sup> Antonio MORALES MOYA, “Una *paideia* española. Ciento setenta años de krausismo e institucionismo en España” y José GARCÍA-VELASCO, “Giner y su descendencia. La ILE y la cultura española contemporánea”, en VV. AA., *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas*, vol. 2, José GARCÍA-VELASCO y Antonio MORALES MOYA (eds.), *La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, ob. cit., pp. 24 y 112 respectivamente.

<sup>409</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 559.

políticos. Y otras veces se deja al azar y a la creencia errónea la idea de que el cumplimiento de programas educativos se lleva a efecto sólo por haber sido legislados. Después, no es de extrañar que una educación descuidada marque una deficiencia profunda en los individuos y la sociedad que forman, y, sobre todo, en los papeles que hay que desempeñar en tanto que ciudadanos y proyecto común. Desde la propia teoría educativa orteguiana, la educación es el mecanismo por el que se transforma a las personas y se crea una sociedad mejor, esto es, la educación tiene unos efectos de rédito para las personas, y tales efectos se manifiestan finalmente en el conjunto de la sociedad. Y es que cada formación, talento y capacidad en la persona repercute en el progreso histórico de la sociedad.



## **4. Cuarta parte:**

**conciencia cívica, ciudadanía  
y poder espiritual**



En los tres capítulos siguientes se desarrollan los aspectos de la necesidad de crear y estabilizar una conciencia cívica y definir una ciudadanía con un objetivo de participación constructiva en la vida pública. Todo ello fundado en un elemento transversal que forja un modo de ser social sensibilizado, el de que la unidad de los individuos refuerza un proyecto de comunidad para el bienestar y el futuro del país, es lo que se concibe como poder espiritual. Estos tres rasgos, mediados también por la educación, son un paso más para la consolidación de la cultura política orteguiana.

En el capítulo 4.1 se presenta, según lo que se entiende por civismo, lo pertinente para formar en el individuo una conciencia cívica que tiene un significado de actuar en sociedad conforme a unas pautas éticas de la gentileza por los demás. Para incorporarse en la vida pública, este principio situaría al individuo en el espacio de una ciudadanía respetuosa, donde los comportamientos adoptados para tal fin implican una comprensión de la comunidad en la que se convive. La moralización del individuo es, por eso, decisiva en la formulación de la conciencia cívica si lo que se pretende es dirigir a la sociedad hacia tiempos históricos de progreso y prosperidad.

Por ello, el capítulo 4.2 se plantea la preocupación orteguiana de fructificar una ciudadanía que, interesada por la política, participe de la renovación y la historia de la España del siglo XX. La participación que Ortega va a entender aquí es la de hacer consciente al ciudadano de que su trabajo, sus actos y su compromiso tienen una estrecha relación con el resultado óptimo de su país. Es la forma con la que el filósofo madrileño cree que se repararía el desinterés heredado por la actuación política, que caracterizaba al ciudadano del siglo XIX. Nuevamente, educación, ética y sentido histórico son ideas que hay que llevar a cabo para el funcionamiento saludable de la vida pública.

El capítulo 4.3 que cierra esta cuarta parte está dedicado al concepto de poder espiritual, que implica un comportamiento responsable de las personas a la hora de compartir el espacio público. Puede llegar a entenderse por empatía si se quiere, a fin de que suponga que una vez asimilado este estado de concordia o fraternidad se llega a mayores grados de bienestar en la sociedad. En los tiempos de Ortega, existía la opinión generalizada, tanto por su parte como por la de los intelectuales de su generación, de que se había producido una desmoralización social y era insuficiente el funcionamiento

de las instituciones, y de ahí que el programa político orteguiano postulara un ámbito integrador de la vida pública sobre la base de un poder espiritual. Para el análisis de esta doctrina del poder espiritual se sigue la clasificación de Luciano Espinosa Rubio con su despliegue en poder vital y poder nacional a lo largo de todo este capítulo. Si bien todas son formas de hablar de poder espiritual, en cuanto a éste, en concreto, se tiene en cuenta el planteamiento del socialista utópico Saint-Simon, del que Ortega está en línea por la idea de organización de los hombres como pilar para el progreso de la sociedad unida.

#### 4.1. El cultivo de ideas para lograr una conciencia cívica

Partiendo de la definición básica y esencial de lo que se entiende por civismo, es como se puede trascender el significado de ciudadanía. Por civismo se comprende el comportamiento de respeto que adopta una persona hacia el conjunto establecido de normas para la convivencia en todos los espacios públicos y sociales. Esas normas deben constituirse en ejemplos que orienten los actos individuales y de grupos; y, puestos esos actos en el escenario de lo común, cabe hablar de ciudadanía concibiendo ésta como el buen comportamiento de un individuo en el rol socio-político. El término “ciudadano”, pues, se entiende aquí en el contexto que concierne a lo público, la vida que tiene lugar en el ámbito de la asociación, lo común, la sociedad, lo administrativo y lo estatal. Siguiendo este argumento, para alcanzar la cualidad de ciudadano primero hay que educar al individuo en las bases del civismo, que exige de criterios éticos; hay que hacerlo persona, disponerlo en/con una conciencia cívica de respeto y empatía por los demás. Porque concienciado por la relevancia de sus actos en el espacio de la convivencia, profesará prácticas, conductas y actitudes ciudadanas apropiadas y aceptables, que son las que atañen al trato con el resto de personas.

Obviamente, la educación cobra importancia de nuevo aquí, ya que es menester que cuide de transmitir y asentar unas ideas que consoliden una conciencia cívica. Tratar de identificar unas ideas concretas puede llevar a configurar una lista de palabras que bastaría con que fueran bien sonantes, si bien algunas serían claramente significativas como las de consideración, deferencia, comprensión, tolerancia, libertad, democracia, diálogo. No obstante, podría remitirse a ideas esenciales en el sentido platónico, y que Ortega compartiría a fin de crear una conciencia cívica, elemento de constitución de una cultura política. Habría que referirse, entonces, a las ideas de verdad, belleza y justicia, radicadas en la idea última y original de bien. En unas notas de trabajo puede encontrarse uno de los razonamientos más concisos sobre el concepto “idea”, y que habría que tener en cuenta en algunos pasajes de este capítulo sobre conciencia cívica. Ortega mantiene que se establece una igualdad cuando se juntan la idea de “idea” y la idea de “ser”. Entiende que “ser” es lo que puede ser de un modo u otro, aunque define algo determinado bajo el cumplimiento de unas leyes. En cuanto a “idea”, la expone como una impresión del ser, y si ser es algo determinado, la idea es por ello también algo determinado. Concluye, por tanto, que idea y ser son algo determinado; si bien matiza



que el ser es una determinación omnímoda y que la idea lo es parcialmente por estar en un proceso de determinación a causa del ser<sup>410</sup>.

Recurrir al procedimiento de difundir ideas en la educación con el fin de disponer de un mayor conocimiento para proveer una conciencia cívica no debe verse como el acogimiento a un mero idealismo, ni siquiera en los años en que Ortega fue tan simpatizante del idealismo, los correspondientes a sus viajes a Alemania de la primera década del siglo XX. Precisamente, en 1906, Ortega decía que por idealismo hay que entender la repercusión de cosas deseables en la realidad. Defendía que a la realidad o el mundo que es hay que oponer la realidad que debe ser, que quiere decir que el mundo que es de una manera determinada puede ser de otra distinta: mejor y más justa. Ortega dice que los hombres, por ejemplo, son injustos, pero la idea de justicia es la que hay que trabajar y hacerla llegar a los hombres, a fin de que se conciencien de que hay que obrar con unos actos que sean por sí más justos<sup>411</sup>.

Pero el hecho de concienciar a los hombres de que sus actos sean más justos implica una comprensión de la historicidad de la sociedad en que viven. En esa comprensión se produce toda una moralización del individuo, con la que se hace más cívico y sensible ante episodios de injusticia, o ante episodios de justicia relativizada que se termina asentando muchas veces tras la imitación y perpetuación de conductas desviadas de lo justo y que por miedo o comodidad no se reparan, lo cual atenta contra la justicia social. La conciencia cívica, por eso, ha de ser un atrevimiento a no seguir reproduciendo actos del pasado. En ocasiones se reconoce que esos actos pretéritos son injustos y perjudiciales para los individuos y el bien común, pero han terminado modelizándose hasta que se asumen como actos *naturales*. El sentido de historicidad

---

<sup>410</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Idea - Ser”, caja 1, carpeta 20, notas 1 y 2, [s. f.], AFOM. Por el contenido tan centrado en el concepto de “idea”, lo admisible es pensar que su redacción corresponde a la etapa neokantiana de Ortega de la primera década del siglo XX, o, incluso a la década de los diez. Según Isabel Ferreiro Lavedán, en ficha de materiales que marca el protocolo de investigación del Centro de Estudios Orteguianos, estas notas tienen relación con *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1085 y ss.; sin embargo, también recoge la hipótesis de Soledad Ortega que expone en nota de Archivo y que hace constar que pudieran corresponder a lo publicado en *¿Qué es filosofía?* (1929). Desde la visión que se pretende dar en esta tesis doctoral de que Ortega no es un idealista pero tampoco un antidealista extremado, y teniendo en cuenta el apunte de Ferreiro, hay que considerar que el concepto de “idea” está presente en buena parte de la obra orteguiana. Pero se sigue manteniendo aquí que esas notas son del joven Ortega, ya que en una parte habla del “ser como ilusión ideal” y, seguidamente, se pregunta que “de dónde la ilusión”. Es una pregunta demasiado nítida como para ubicarla en el período raciovitalista del filósofo madrileño.

<sup>411</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales” (1906), I, 106-107.

con el que se podría concienciar moral o cívicamente es lo que en verdad dota los actos de justos. La justicia relativizada es lo que hace creer que se está siguiendo un curso histórico, pero en el sustrato de sus actos hay un carácter continuista y prolongador de la acción iniciada en un momento dado, que, tal vez, en ese tiempo pudo haber un propósito de justicia aunque en tiempo presente no sea así, cuanto peor es esto si no hubo ese propósito de justicia en el primer momento. Es por este motivo por el que tiene tanta significación la comprensión de la historicidad, porque el individuo se moraliza y aprende a contextualizar sus actos tratando de instaurar y legitimar una mayor justicia social.

Hay que traer a colación primeramente un extracto de *El utilitarismo* de Stuart Mill, en el que laten algunas ideas para la propuesta orteguiana. Mill parte del presupuesto de que no pueden darse relaciones sociales entre personas si no se atienden a intereses satisfactorios para todos por igual, pues, al fin y al cabo, toda persona se ve en la obligación de vivir con sus iguales a medida que transcurren las distintas etapas de la civilización. Y, ciertamente, toda persona termina adaptando sus acciones a un interés común y, por ello, trata de realizar movimientos de cooperación con los demás, porque entiende que es la manera de identificar sus propios objetivos con el del resto. De este modo, al tiempo que se hacen más estables los vínculos sociales y fortalece el avance de la sociedad, cada persona ve más recompensados sus propósitos y los identifica de nuevo con los de los demás. Y así, las personas, que se hacen conscientes de sí mismas, toman en consideración a las que están en su espacio de convivencia, y, de la misma manera, tratarán de demostrar que los intereses comunes, conjugados con los individuales, habrá que promoverlos con el fin de encontrar un bienestar mayor. Mill asimila este argumento abstracto con la idea de que, a medida que va avanzando la civilización, ese hecho de concienciarse uno mismo y de la vida de los demás se hace poco a poco más natural. Y, por eso, según vaya avanzando también la política, se tiene que ir haciendo posible este tipo de argumentos para que las desigualdades entre individuos iguales desaparezcan. En un momento cada vez mayor de progreso humano, la tendencia normal sería que el interés particular de un individuo no perjudique el de los demás. Mill termina aludiendo a Comte para especificar que, tras este principio social al servicio de la humanidad, hay una razón moral que evita vulnerar la libertad y

la individualidad del ser humano<sup>412</sup>. La conciencia cívica, pues, hay que asumirla como una vocación que ya radica en la civilización occidental y que, como todo lo humano, según transcurra por períodos de esplendor o decadencia, podrá enriquecerse o empobrecerse. La forma de enriquecerse es mediante la educación, transmitiendo una cultura que comprenda el pasado y exprese la historicidad del individuo y la sociedad desde la que tomar un punto de partida para la adopción de virtudes cívicas que enfrenten y desafíen la inmoralidad.

Ahora bien, la historicidad no debe verse como panacea única de la inmoralidad, la injusticia y el incivismo. Y a la hora de hablar de Ortega, precisamente, hay que tener en cuenta su tendencia a asimilar e integrar elementos aparentemente contrarios si conllevan un vivir mejor. Así ocurría, por ejemplo, con su opinión sobre los regímenes de gobierno o las diversas ideologías políticas, pues en la búsqueda por una sociedad bien situada es inconcebible preferir el mantenimiento de un estado de cosas en contra de intereses, actitudes o formas de vida que son o pueden traer mejores destinos.

En cuestiones morales, se destaca con frecuencia que no parece encajar nítidamente la ética kantiana en Ortega. Según Jesús M. Díaz, hay un problema fundamental con el imperativo categórico, ya que obrar según este mandato da un resultado que siempre es el mismo en todo tiempo y lugar. Y, para Díaz, se produce de esta manera un proceso de deshistorización del individuo, pues sucedería la paradoja de que dos personas no terminaran nunca en desacuerdo, ya que universalizarían sus posturas y llegarían a iguales conclusiones<sup>413</sup>. Pero es por este mismo motivo por el que no es compartida aquí la tesis de Díaz, ya que a la hora de hacer referencia a un espacio común de coexistencia y acuerdo hay que tener aceptada una tipificación de resultados para todo tipo de actos regulados y reconocidos. No hay que olvidar que se trata de

---

<sup>412</sup> John Stuart MILL, *Utilitarianism*, edición de Roger CRISP, Oxford University Press, Oxford, 2003 [1.ª edición de 1863], pp. 77-79. Al desenlace que llega Mill de que el individuo se conciencia de sí mismo y se conciencia así de la vida de los que forman la sociedad y que, concienciándose de los que forman la sociedad, recaerá en sus propios bienestar e intereses, hay que atribuirle una referencia tocquevilliana; y esta línea de investigación es la que sigue Ortega. Sobre la influencia de Tocqueville en Mill, *vid.* Fernando MÚGICA, *John Stuart Mill, lector de Tocqueville: liberalismo y democracia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

<sup>413</sup> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset”, *Circunstancia*, año III, n.º 6, 2005, URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/355/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/el-heroe-realista-como-modelo-moral--algunas-consideraciones-sobre-la-etica-de-ortega-y-gasset>, [consulta: 9 de septiembre de 2013].

crear una conciencia cívica con la que las personas sean sensibles a la repercusión de sus actos. Y para ello tienen que partir de un sentimiento de empatía por el otro, entendiendo, por supuesto, que también su vida es la base nuclear de todos sus pensamientos, esperanzas, propósitos y aspiraciones, pero sin eludir ajustarse a un marco de convivencia donde rijan algunos criterios universales básicos para la vida en común de las personas. A pesar de esto, Díaz insiste en que los actos morales no pueden articularse bajo supuestos de exactitud ideal, porque los individuos están insertos en momentos históricos concretos y todos sus actos se atienen a la situación en la que están en contacto<sup>414</sup>.

En todo caso, si se acude a un texto de Ortega de los años veinte, “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, su atención gira en torno al reconocimiento de la filosofía kantiana. Tras la pertinente crítica, Ortega admite la necesidad adentrarse y beber de ella para dar con la posibilidad de alcanzar un pensamiento nuevo. Es cierto que Ortega se refiere a la filosofía de Kant como la forma de encerrarse en la idea que se sitúa al margen del devenir histórico, pero este argumento le sirve para afirmar a la par que la filosofía de Kant se pregunta por el modo en que se pueden conocer las cosas, es decir, por el establecimiento de una ciencia del conocimiento<sup>415</sup>. Y esto hay que ajustarlo a su debido ámbito. La filosofía de Kant se ciñe a los elementos que hacen posible el conocimiento y, desde un punto de vista metafísico, esto trasciende toda temporalidad metafísica. Pero, cuando se trata de dar solución a problemas de convivencia que atañen al marco común de la realidad social, el concepto “idea” no puede desprenderse sin más del curso histórico de una sociedad, pues cada idea es un propósito general que se forja con vistas a un vivir mejor, y esto asume implícitamente el momento histórico en que se inscribe. Puede afirmarse que el sujeto trascendental kantiano ha de hacerse presente en los actos circunstanciales del sujeto histórico concreto. Sin obviar, por supuesto, la carencia que caracteriza al deber ser según Ortega en *España invertebrada*, la proposición de que los ideales con los que mejorar la sociedad sólo se atienen a criterios éticos y jurídicos y olvidan todos los demás aspectos, tal proposición se deduciría del razonamiento que Ortega expone “Ideas de los castillos: honor y contrato”. Partiendo de la comparación entre la sociedad de la Edad Media y la de la Modernidad, aquélla

---

<sup>414</sup> Ídem.

<sup>415</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Reflexiones de centenario (1724-1924)” (1929), en *Kant*, IV, 255-257.

basada en la fidelidad de las personas y ésta en el contrato, Ortega muestra que el principio de fidelidad representa la confianza que se constituye en norma, mientras que el contrato manifiesta el recelo de unos y otros y la unión de los individuos en tanto que lo prescribe el papel del contrato. Así, incumplir el contrato conllevaba un castigo que se ejecutaba en forma de pago o de forma física, esto es, con un castigo externo; faltar a la fidelidad se penaba como un “insulto oficial”, esto es, violentando la intimidad. Por un lado, entonces, hay que contrastar los hechos de ambas épocas, pero, por otro, sus normas vigentes, sus ideales. Y, sobre esta base, Ortega acepta que es propio de cualquier ideal su imposibilidad de verse realizado, pero afirma que, por esto mismo, tiene que orientar la realidad para influir sobre ella. Esto quiere decir, pues, que los ideales si bien se entienden como situados más allá de la realidad, sin embargo, se adhieren al tiempo en que se postulan, por lo que tendrían que quedar vinculados a las coordenadas circunstanciales eliminando la visión de una separación incommunicable de ideal y realidad, como si fueran dos mundos distintos. Obviamente, no puede convertirse por ello a Ortega en un idealista, pues, en efecto, en el texto contiguo “El deporte de los ideales”, aunque hace constar que lo característico de cada época es el incumplimiento de los ideales constituidos en normas, esto no obsta para que generalmente se ponga en evidencia que, tras el ímpetu de un individuo de suplir su incapacidad, alude a unas virtudes que finge alcanzar pero que no llega a tener. Así es como se gesta el carácter imaginario que se atribuye a los ideales y que hace entrar en conflicto a la realidad social cuando no se pone en consonancia con sus normas, con los ideales a los que tiene que ir acogiéndose y que tiene que ir actualizando<sup>416</sup>. Así, entonces, y si bien Ortega hace mención en *España invertebrada* a la imposibilidad de los ideales de efectuarse en la realidad por el hecho de cubrir más que partes parciales de ésta (ética y justicia), especifica que el deber ser tiene que limitarse a todas las posibilidades de lo que es. De esta manera es como los ideales suponen una perfección de las cosas que tienen que mejorarse en la realidad (argumento que se sitúa en la línea de los postulados éticos del Ortega de la primera década del siglo XX cuando dice, por ejemplo, que la idea de justicia era la que había que labrar si se quería que los actos concretos de los hombres fueran más justos). Los ideales así no sustituyen a la realidad, sino que son de la realidad. Ortega admite la importancia de que una sociedad sea justa, pero se excusa con el planteamiento de que previa a la justicia es la salud de una

---

<sup>416</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Ideas de los castillos: honor y contrato” y “El deporte de los ideales”, en “Notas del vago estío” (1925), en *El Espectador V* (1927), II, 549-551.

sociedad, y esta salud la identifica con la constitución de las minorías y en su adecuada interacción con las masas<sup>417</sup>.

Sin embargo, hay que hacer una apreciación antes de centrar la conciencia cívica orteguiana desde enfoques historicistas. En un escrito de notas de trabajo, Ortega afirma que tanto en el derecho como en la historia existe una continuidad de actos. Y es que los actos, además de tener una magnitud física, pretenden un valor incondicionado. Aquí hay que hablar, entonces, de conciencia del deber ser, donde los objetos de la conciencia son los actos; a diferencia de la conciencia del ser, donde los objetos son las cosas mismas, el ser objetivo construido por el conocimiento. La conciencia del deber ser es, por ello, una conciencia de la conciencia, esto es, los actos son definidos como “querer puro”, y este querer no puede ser fundamentado más que por el deber ser, por el acto que debe ser. Desde la dimensión ética, por tanto, Ortega identifica conciencia con sujeto, y en esta situación la conciencia-sujeto está frente al objeto. Es el principio del que se parte, porque la conciencia es conciencia de sí misma, y aquí se configura el sujeto mismo. Y es que el sujeto es el acto, la actividad que realiza. Y, puesto que el derecho tiene su razón de ser en la acción que hay que conceptualarla como acto lícito, como acto que debe ser, los actos son el problema de la ética, y, en consecuencia, el problema de la ética es también el sujeto. El derecho, entonces, es siempre el derecho que tiene una persona a una acción, así como la obligación. Ahora bien, por otro lado, Ortega define *ad hoc* que “la historia es historia de acciones, expresión de personas”, por lo que el problema que se presenta es el de las acciones que deben o no deben ser. Obviamente, la acción que debe ser no es un acto físico, define el sujeto que debe ser, y así el deber ser en tanto que objeto de la ética es, a su vez, la definición que se busca de hombre. Este hombre es lo que hay que determinar y este propósito ya es un asunto de conciencia, porque consiste en un hombre interior; es un yo, la conciencia no de un

---

<sup>417</sup> José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada* (1922), III, 487-488. Pero, a pesar de esto, habría que ver cuánto hay de ser y cuánto de deber ser en esa propuesta de sociedad, porque señalar que el recurso de las minorías es lo propio de las sociedades puede apuntalar más todavía un idealismo ajeno a la realidad. Y es que, si instauradas esas minorías su funcionamiento no es el previsto, más que por el rechazo de la propia sociedad de persistir en esa idea de minorías educadoras, por el hecho de que las minorías no acepten su papel transitorio en el momento histórico de que se trate, muchas veces se produce una tendencia endogámica con motivo de la inercia tácita de la relación entre minorías y masas. Si es aprobada esa relación como forma natural del ser de la realidad social, o considerada tal relación como el deber ser que se ciñe al ser de la realidad social, no es eludible el riesgo de que las minorías lleguen a un fenómeno de aislamiento por su preocupación mayor de permanecer en su estatus y se alejen de su servicio público de dinamizar la sociedad. Esta sugerencia es subrayada en el capítulo 6.3 de esta tesis doctoral.

objeto sino de sí mismo. En el yo se unen las tendencias de uno mismo y forman el carácter; esta conjunción da como resultado la acción, la persona como sujeto de la acción, en definitiva, la personalidad moral<sup>418</sup>.

Hay que tomar en consideración, por eso, el sentido de la conciencia cívica que se está manejando aquí, el de adoptar unos principios morales de respeto que faciliten la sensibilización con la existencia de otros cuando cada uno realiza sus actos. Porque el hecho de esa conciencia cívica es lo que permite emprender un proyecto de vida en común, recogiendo el testigo de las oportunidades históricas para convertir un país en un espacio de bienestar. Conciencia cívica es, entonces, también conciencia histórica, pues, cuando se comprenden las ventajas que pudieran haberse aprovechado en un pasado, se trabaja por alcanzarlas y ponerlas en marcha. Ortega dice que no hay en el español conciencia histórica, porque no ha sabido vivir históricamente, no ha aprovechado su ser de realidad histórica. En suma, que no se ha reconducido la existencia como un ser que es historia<sup>419</sup>. Como, para Ortega, el hombre es un ser histórico, no hay que perder de vista que su noción de civismo asume haber partido primero de un punto de barbarie en la vida humana. Así, salvajismo y barbarie serían estadios necesarios por los que ha tenido que pasar el hombre para llegar a la sensibilidad que se refiere a la civilización y la conciencia cívica. Salvajismo y barbarie, desde luego, son cosas indeseables, pero indispensables para dotar de sentido histórico al individuo y la sociedad, es su concepción civilizadora de la vida y del respeto por el otro y lo común. Sólo viendo aquéllos, salvajismo y barbarie, como momentos que forman parte de la evolución de la humanidad se puede comprender su mal endémico si no se apunta al inexcusable remedio de civilizar de acuerdo con un significado de avance y desarrollo. Ortega hace la comparación con la madurez de una persona que llega tras su paso por la infancia y la mocedad, pues no es posible tal madurez por sí sola si no se ha comprendido que cobra su sentido con la experimentación de esas etapas primarias. Y así es como hay que ver la cultura, como la percepción de un estadio cada vez más perfecto con respecto a los de barbarie, sin la intención de prescindir de ellos sino asimilándolos para crear un tiempo mejor. La cultura, en Ortega, no nace de

---

<sup>418</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta "Ética", notas 1, 1.1, 2, 2.2 y 3, en caja 5, carpeta 11, carpeta 1, [s. f.], AFOM. En nota de Archivo se apunta a que estas notas pueden corresponder a las clases de Ortega en la Escuela Superior del Magisterio, por lo que su datación sería de finales de la primera década del siglo XX.

<sup>419</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta "Derecho y Estado I", caja 8, carpeta 61, nota 114, [s. f.], AFOM.

ella misma sino de saberse resultante de momentos preculturales, pues no puede darse la cultura sin la unión de su progenitor bárbaro<sup>420</sup>. Por ello, quedarse siempre una persona en la infancia y la mocedad no termina siendo provechoso para su vida, pero esas etapas no tienen un valor negativo cuando permiten concienciar de que se produce una evolución. La conciencia cívica, por eso, se adquiere con la reconciliación de la historicidad para entender cómo en una época hay que adoptar otra actitud distinta a la que había en tiempos anteriores. En términos de cultura política, consiste en dar con una conciencia cívica que supere los comportamientos de otros tiempos que, de seguir manteniéndolos, conllevaría repetir situaciones primitivas que no corresponden con una sociedad adulta, que no habría alcanzado un estado de madurez y funcionaría sobre la base de un desajuste histórico. En efecto, la teoría de la cultura política de Ortega se forja desde una razón histórica, pues los individuos que han de adoptarla son seres históricos que se ciñen a una circunstancia concreta, y su pensamiento social y político tiene que reflejarla y superar los modelos anteriores que se manifiesten insuficientes para el bienestar y el interés comunes.

De acuerdo con Jaime de Salas, hay que contemplar la perspectiva orteguiana encuadrada como el conjunto de experiencias que comparten los individuos y dan forma a las actitudes, valoraciones y creencias que los caracterizan. Pero con la perspectiva se contrastan las experiencias que en cada individuo son distintas y hace que la cultura quede articulada de diferente manera en cada uno. Puede, por ello, que las personas se inclinen por la realización de experiencias compartidas, pero, sin embargo, marquen diferencias en función de la perspectiva. Y es que tal perspectiva conlleva que el individuo sea el principio de sí mismo y donde halla su identidad. Y en la bondad de los actos ve consumada la identidad porque, en definitiva, completa su socialización. En la culminación del proceso de socialización configura su perspectiva, en la que convergen su manera de ver las cosas al tiempo que tolera la manera de ver las cosas de los demás, a fin de no eludirlas sino como resultado de la socialización en tanto que perteneciente a una comunidad. La perspectiva no apunta, así, al egoísmo personal, sino que atiende y se sensibiliza con el bien común. Es de necesidad para combatir el carácter

---

<sup>420</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Ideas de los castillos: espíritu guerrero”, en “Notas del vago estío” (1925), en *El Espectador V* (1927), II, 544-545.



individualista y a veces deshumanizado de las dimensiones sociales, políticas y económicas<sup>421</sup>.

En palabras de Agustín Andreu, ya en 1910 Ortega estima que el programa de regeneración de la sociedad tiene que estar sustentado en criterios de humanidad. El futuro del individuo y de la sociedad pasaba por ello, en este periodo, por enfoques socialistas y sindicalistas, que son para Ortega los patrones de humanidad<sup>422</sup>, lo que supone el impulso de una conciencia cívica como pieza esencial para la construcción de un país en tanto que proyecto colectivo de la sociedad. De acuerdo, así, con Margarida I. Almeida, había tal decadencia moral que primero era necesario restituirla, y este empeño requería de esfuerzo y perfección, que, para Ortega, eran cosas que no estaban asimiladas en la conciencia de la sociedad. Pensaba que en cada persona está el cometido de corresponder mediante su trabajo con el imperativo de subsanar y hacer más próspero el país en donde vive. Esta idea posee, además, un componente político significativo, ya que estaba haciendo una llamada al imperativo ciudadano de participar en la vida política por responsabilidad y patriotismo, entendiendo esto como lealtad a uno mismo en tanto que sujeto público y para con la sociedad. Y esta idea posee, a su vez, el componente de la educación como elemento esencial para la transformación de la sociedad, porque la educación es el procedimiento por el que se gestan las voluntades que se precisan para que mejoren las personas (sus hábitos, ideas, actitudes) y las diversas dimensiones de la vida<sup>423</sup>.

El programa de regeneración orteguiano tiene cierta vinculación, así, con el movimiento reformista que en la década de los años diez comienza a despegar. En este período el reformismo encabeza la voluntad de forjar una conciencia cívica que afronte la realidad del problema de España con soluciones políticas, pues ve en el cambio de actitud política y social con respecto a los hombres del 98 la manera de dar con una forma política que instaure una nueva dimensión de lo público y las instituciones. Sobre la base de este supuesto Ortega concibe la posibilidad de cohesionar la sociedad civil y fundar una cultura política. Por ello, asocia sus argumentos al reformismo, que, en línea

---

<sup>421</sup> Jaime DE SALAS, “Ortega y la ética de la perspectiva”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 6, 2003, pp. 90-92.

<sup>422</sup> Agustín ANDREU, “Cervantes y Ortega: «El secreto de España»”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 10/11, 2005, p. 156.

<sup>423</sup> Margarida I. ALMEIDA AMOEDO, “El tema de la educación en *Cartas de un joven español*, de José Ortega y Gasset”, *Paideía*, n.º 33, 1995, p. 518.

con el krausismo del siglo XIX, encauza sus planteamientos hacia la educación de personas que adopten un pensamiento crítico ante la política y el Estado, inspirador siempre de la puesta en escena de la Liga de Educación Política. Educación y transformación es la fórmula en la que creen Ortega y los intelectuales del 14 para un nuevo modelo de convivencia, ya que, educada la sociedad, ésta se concienciaría de la necesidad de su participación en el ámbito de lo público para estimular una alternativa. El reformismo que secunda la Liga tiene el principio elemental de originar la conciencia cívica para el curso histórico del país. Ciertamente, como es sabido, la Liga hubiera tenido que canalizar tal vez su programa de fuerza social hacia bases parlamentarias<sup>424</sup>, pues las propias palabras de Ortega afirmaban que los asuntos de la política concernían a todos y no sólo a los políticos<sup>425</sup>.

Puesto este asunto en el plano de lo político, Ángel Peris Suay subraya la adopción de un tipo de pensamiento común de la sociedad con el que desafiar las crisis que padece la ciudadanía. De ahí que acentúe el liberalismo con carácter no individualista en Ortega, ya que de lo que se trataba era de que el individuo captara la empatía social con la que se viera la responsabilidad de superar los problemas comunes para hacer un mundo mejor. Del individualismo del hombre-masa perfilado como egoísmo e intransigencia para la toma de otros puntos de vista, Ortega se servirá en la medida de extender la crisis de ciudadanía europea. Éste el motivo por el cual siempre se hacía prioritario educar a la sociedad civil una conciencia sensible a los asuntos públicos, con objeto de crear una opinión pública que debatiera las decisiones y unas instituciones que no fueran usadas en provecho partidista de la política. Despertar en la sociedad un interés por los asuntos públicos sería forjar en los ciudadanos una actitud de voluntad de ocuparse de la vida social y política, lo que les llevaría a comprender, en definitiva, el compromiso de construir un proyecto de país donde el trabajo de cada uno y la deferencia por el otro contribuirían a la cohesión de la ciudadanía y al descubrimiento del valor de la dimensión cívica para la convivencia compartida. Aquí es donde cobra relevancia la educación en el sentido plenamente moral, en tanto que trata de atender a dos aspectos: la magnanimidad y la implicación en la organización de la sociedad civil. Incrementando el componente moral en la sociedad, se persigue la

---

<sup>424</sup> José María ROSALES, “Sobre política y reformismo cívico. A partir de Ortega”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 175-177.

<sup>425</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 738.

idea de que cada uno cumpla con sus obligaciones cívicas, lo que difunde una forma de vida de responsabilidad y ejemplaridad. Esta manera de concienciar conlleva la transformación a la que se apunta cuando se habla de exigencia ciudadana para el perfeccionamiento de la sociedad<sup>426</sup>. En el texto clásico de José Luis Aranguren, *La ética de Ortega*, ya se recurría a la apreciación de la moral orteguiana como perfeccionamiento de virtudes como la magnanimidad, porque es la capacidad con la que pueden emprenderse iniciativas esperanzadoras para salir de las crisis de los hombres y las sociedades. Según Aranguren, esta virtud combate la ética del hombre mísero y mezquino, ajeno a los propósitos de virtudes creadoras del porvenir<sup>427</sup>. En Ortega, la tesis sobre la moral lleva a la conclusión de que, disciplinando en el interior de los individuos la idea de virtud, esto es, desarrollando el sentido moral, la conciencia cívica, la sociedad sería más fecunda y, por ende, con más vitalidad. En el fondo, esa disciplina de la virtud es lo que, para Ortega, “mejorará la vida nacional”, lo que finalmente puede hacer que los ciudadanos terminen entendiendo la sensibilidad de “organizarse en nación”<sup>428</sup>. Al fin y al cabo, la disciplina de la virtud revierte en una perfección moral que favorece la percepción de realizar por voluntad propia actos que satisfagan lo mínimamente exigible de cada ciudadano, actos que son fruto de su libertad y no se los impone nadie. El hombre admirable, por eso, también puede desviarse de la norma, pero tiene la sensatez de apuntar hacia ella como recurso de “corrección moral”<sup>429</sup>. Una de las maneras de cómo habría que reconducir la pedagogía hacia cauces más resolutivos en los actos de las personas la señala José Luis Pinillos, a propósito de la crítica de la pedagogía que Ortega hace en “El *Quijote* en la escuela”. Pinillos subraya el error de toda pedagogía que se dedique a poner la vitalidad de un individuo en manos del medio desde las edades tempranas de niño, porque esto supone que el niño quede instrumentalizado para estilos de vida efímeros según las formas que tenga adoptadas la vida adulta. Los efectos de esta práctica hacen retraer a los niños cualquier oportunidad de intento de proyecto vital, por lo que tampoco desarrollarían una responsabilidad madura de sus propios actos. Es la recriminación de Ortega a la

---

<sup>426</sup> Ángel PERIS SUAY, “La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset”, *Pensamiento*, vol. 65, n.º 245, 2009, pp. 482-483.

<sup>427</sup> José Luis ARANGUREN, *La ética de Ortega*, 3.ª edición, Taurus, Madrid, 1966 [1.ª edición de 1958], pp. 42-43.

<sup>428</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La cuestión moral” (1908), I, 211.

<sup>429</sup> José ORTEGA Y GASSET, “No ser hombre ejemplar” (1924), en “Moralejas”, en *El Espectador* IV (1925), II, 478.

pedagogía que basa sus enseñanzas en que los niños sientan afecto por aquello que obedece a los intereses de los adultos<sup>430</sup>.

Según la valoración de Ortega a la hora de hablar de una España enferma, esto se debía al descuido de la moral no en el sentido de una inmoralidad, sino de una desmoralización que ya implicaba la falta de ideales y ponía en evidencia la inexistencia de valores. En la desvalorización, entonces, radicaba la desmoralización como origen del mal de España<sup>431</sup>. Esta idea terminará emergiendo con mayor completitud en el pensamiento de Ortega inmediatamente posterior al período que abarca esta tesis doctoral, cuando afirma que cada pueblo surge siempre una y otra vez al echar en falta su propio reconocimiento de sinceridad, su lealtad a sí mismo para aceptar sus deficiencias y miserias y proceder a sus correcciones y perfeccionamientos. Éste es el síntoma de la ausencia de una moral que, para Ortega, tiene el doble sentido de lo ético y lo vital. Y de ahí que la renovación de un pueblo tenía lugar en el terreno político que contuviera en sus bases el fundamento de la moral, ya que era el origen del que había que partir en tanto que hiciera expulsar de los hombres sus sentimientos de mezquindad, inapropiados para comenzar los proyectos que son el significado y la conciencia de lo común<sup>432</sup>.

Pero es por los tiempos de los años treinta cuando puede encontrarse una noción de conciencia cívica completa en Ortega, ubicada en el seno de su teoría de la cultura política, sin que por ello desafíe con sus premisas éticas de principios de siglo. Así, para referirse a la empatía, percepción y apreciación por el otro, Ortega remite a la comprensión que hace una persona de la existencia del prójimo, pues esa comprensión significa preocuparse y esmerarse por reconstruir y entender la vida del otro. En concreto, Ortega se refiere a este acontecimiento con el término de transmigración como acción de descubrir la vida de los demás, y la diferencia del altruismo por considerarlo una cierta patología y no tanto un sentimiento de ser consciente de la vida del otro. El encontronazo con otros hombres es un mero hecho que se produce en cualquier lugar en que haya y acontezca vida de individuos, lo que podría despertar el altruismo entre ellos

---

<sup>430</sup> José Luis PINILLOS, "Ortega y la respuesta responsable", *Psicopatología*, vol. 3, n.º 3, 1983, p. 275.

<sup>431</sup> José Luis MOLINUEVO, "La crisis del socialismo ético en Ortega", en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*, ob. cit., p. 28.

<sup>432</sup> José ORTEGA Y GASSET, "¡Viva la República!" (1933), V, 286.

dado el caso; sin embargo, es la reflexión sobre las implicaciones que conlleva la vida de los demás lo que comporta el civismo de los pueblos. Es esto y no el altruismo lo que, según Ortega, hace al europeo comprender la vida del otro para dirigir la mirada hacia la suya. Este planteamiento lo pone en contraste con la sensación de apatía que tenía el español cuando se veía ante la existencia de otro. Con esa apatía se negaba a la puesta en marcha de algún proyecto común ilusionante, pues lo incapacitaba para valorar que la vida de otras personas también son necesarias para iniciar el camino de un país mejor. Si es cierto que la vida de uno mismo es el centro del que hay que partir, en Ortega esta idea cobra sentido cuando, para construir el bienestar de una entidad social, el individuo toma conciencia de que también está la existencia de otros. Otros individuos tienen de igual manera su vida como el centro en el que radica la realidad, y aquí es donde está la misión y la comprensión de articular la vida de los demás en la propia de cada uno. En efecto, la vida de cada cual sólo sucede a él, pues, para Ortega, la vida se le hace evidencial a la persona, pero, en términos de conciencia cívica, no puede verse sólo desde la propia, sino que tiene que darse ese ánimo que Ortega denomina transmigración, esto es, el esfuerzo de apercibirse de la vida ajena. Ésta es la crítica permanente del filósofo madrileño al considerar al español cegado en sí mismo e incapacitado para reparar el mundo que le rodea, en donde se halla el otro que también es una persona que está en contacto con el mismo mundo envolvente. Así, en tanto que los demás son objetos del mundo que circunda a uno, éste ha de ver que es objeto ajeno del otro. Ésta es la forma de saber vivir la vida del prójimo. En esto consistiría la conciencia cívica<sup>433</sup>.

Siguiendo a Ángel Peris Suay, puede interpretarse desde un plano filosófico el tema de la conciencia cívica en Ortega. Y es que vivir no es simplemente la coincidencia de un individuo con todas las demás cosas. Vivir es el individuo pero es también todo lo que conforma el mundo, porque el individuo está en interrelación con lo que le rodea. El individuo es para el mundo tanto como el mundo es para el individuo, y por eso todas las cosas se hallan en la vida del individuo y están referidas a ella. Peris Suay subraya que en el vivir hay que aludir a la conexión que tienen el ser del

---

<sup>433</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo a una edición de sus obras" (1932), V, 89-92.

individuo, su vida, y el mundo. Este mundo está referido a las acciones del individuo así como éstas se refieren a él<sup>434</sup>.

La conciencia cívica condensa la moralización y la cortesía social en el trato cordial que ha de corresponder a los individuos en las relaciones públicas con voluntad de enriquecerlas y mejorarlas, ennoblecerlas. Este argumento puede deducirse de la reflexión orteguiana de purificar el ideal ético con el fin de que cada persona no confunda el bien con el mero cumplimiento de las normas establecidas legalmente. Se persigue con ello que, antes de iniciar una acción, el individuo parta del valor ético subyacente con el que se procura una perfección de las prácticas morales<sup>435</sup>. De acuerdo con Javier San Martín, hay que decir que la filosofía de Ortega está identificada con la ética, ya que aquélla se rige por el objetivo de perfeccionar la realidad, y esto ya convida a buscar una moral donde la condición de bondad supere la moral de las bellaquerías. La ética orteguiana, entonces, es descubridora de nuevas valoraciones, de tal modo que abarque el desarrollo de una sociedad de tono cordial. Este planteamiento será repensado por Ortega cuando amplíe su visión de desmoralización de la Europa de entre finales de la década de los años veinte y principios de los treinta, donde, advirtiéndolo del mal de España arraigado en una moral inauténtica, anotará el mismo mal en Europa. Y es que, cuando un hombre ha perdido su moral, se revela en la falta de ilusiones por vivir, y así ocurre también con los pueblos, que, desmoralizados, están como exhaustos y sin ganas por vivir, pues el vivir de los pueblos supone hacer proyecto y coger el pulso histórico. La causa en el caso de Europa se debía, según Ortega, a que estaba presa de los patrones de la Modernidad y esto había originado su desmoralización<sup>436</sup>. Se trataba, entonces, de volver a moralizar al individuo de acuerdo con otros propósitos que estuvieran ajustados a la voluntad de una nueva obra común, de crear un hombre con ilusiones propias del siglo XX, lo que equivalía a pensar en la configuración de una forma de sentir y actuar. Esto es, si lo que primero ocupó a Ortega fue la construcción nacional, luego lo consideró oportuno para el resto del continente como proyecto europeo, con una nueva moral y conciencia cívica de la vida social europea.

---

<sup>434</sup> Ángel PERIS SUAY, "La ética de Ortega y Gasset: ilusión, autenticidad y valores", *Anales Valentinianos*, año XXXII, n.º 64, 2006, pp. 318-319. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 345.

<sup>435</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 751.

<sup>436</sup> Javier SAN MARTÍN, "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 1, 2000, pp. 153-154 y 157-158.



## 4.2. Explorando la consolidación de la ciudadanía

Atendiendo a una visión histórica de lo que la ciudadanía implica en política, en la Antigüedad se entendía la vida política como la participación ciudadana no sólo en el ámbito de lo civil sino también en el del ejercicio de gobierno. La política era asumida como la actividad cotidiana de los ciudadanos en la toma de decisiones que tenían que ver con el cuerpo social. El conjunto de los ciudadanos constituía el territorio delimitado por la ciudad y representaba la institucionalización de lo discutido en el entorno civil. La ciudad era el lugar del derecho y en donde era posible el gobierno de los ciudadanos iguales ante la ley. La política era, por ello, todo aquello que comprendía los asuntos de la comunidad y definía el espacio en que los ciudadanos ponían en común las preocupaciones que encontraban en la vida civil. En la Edad Media la política pierde la práctica de la autogobernanza ciudadana por la dificultad de llevar a cabo la homogeneidad en el conjunto de las instituciones. Y llegada la modernidad se hace una interpretación del mundo clásico, y la política pasa a verse como asociada al gobierno en tanto que representación de los ciudadanos, por lo que la ciudadanía quedaba separada, de esta forma, de la participación en los asuntos de la comunidad. En este sentido, no es de extrañar que se originara una desconfianza hacia la política y que empezara a ponerse en entredicho el significado de las virtudes políticas. Y visto así, habría que apuntar hacia una sociedad civil en la que no esté dissociado lo público de lo privado, en el sentido de que las instituciones configuradas en ambos planos se conecten para que el individuo pueda definir sus posiciones públicas y privadas en el seno de la comunidad. A media que transcurría la modernidad, la diferenciación expresa entre instituciones del Estado y sociedad civil fue desapareciendo, y se perfiló el camino de la política cívica, que ya en el siglo XIX permitía disponer de un modelo representativo más evolucionado que identificaba a la democracia moderna. La aparición del Estado constitucional facilitó la democratización de la política con la idea de ajustar el gobierno al derecho, y desde la que se interpretaría la acción de la ciudadanía restringida a las reglas de la política representativa<sup>437</sup>. Desde Joseph A. Schumpeter, esto termina suponiendo que las decisiones del ámbito civil se reducen al sistema institucional. Éste se interpreta como la representación general de lo que es bueno para todos; sin embargo, en el fondo, es caer en una visión utilitarista de aquello que pueda entenderse como lo

---

<sup>437</sup> José María ROSALES, *Política cívica: La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998, pp. 33-34 y 61-63.



que es bueno para todos al prevalecer un criterio colectivo, pero adolece de una falta de atención de las valoraciones humanas últimas que tienen los individuos en cuestiones de cómo debe ser la vida y la sociedad. Las diversas opiniones que los individuos exponen en un principio en el ámbito civil corren el riesgo de verse diluidas tras configurarse una ciudadanía que quede relegada al ejercicio de la representación, esto es, cuando triunfa la llamada voluntad general del pueblo que ya presupone lo que es bueno de forma predeterminada. El pecado de la razón utilitaria reside en hacer que la voluntad general proceda de las voluntades individuales que funde en una sola. La voluntad propia de cada individuo desde una base ética por la que se busca el bien común sería la que acierta con unos valores más específicos del pueblo<sup>438</sup>.

Desde el punto de vista que se mantiene en esta tesis doctoral, la ciudadanía de la España de principios del siglo XX vivía una situación histórica de fragilidad acentuada por la fisonomía que tomaba la vida política. Siguiendo a María Jesús González Hernández, los partidos dinásticos comenzaron a partir de 1913 un proceso de descomposición en grupos más pequeños, esta crisis se debía más a sus propias transformaciones o luchas de poder que a una recepción de la opinión pública. Era la representación del declive de la política de la Restauración, que estaba encarnada por la oligarquía y la simulación de las elecciones, y que muchos críticos intelectuales de la época simbolizaban con intereses personales y de partido y con programas que no reflejaban una conexión con el pueblo, por su parte apático y separado de la participación pública. Si bien era corriente (atribuible tal vez a su visión congénita sobre los hechos socio-políticos) que los sectores de izquierda se hicieran eco y denunciaran las dificultades de su tiempo, algunos personajes de corte conservador, como Francisco Silvela o Antonio Maura, también empezaron a tomar nota del problema que suponía una vida política distanciada de los representados. En suma, había una percepción de que la ciudadanía estaba relegada y que era esencial para la subsistencia de los partidos que se identificaran con la realidad que significaba la ciudadanía, a fin de mantener la estabilidad del sistema a la vez que dignificaría a los ciudadanos como conjunto de la sociedad. En esta tesitura Maura comenzó a plantear otra forma de hacer política, dando otras directrices al debate parlamentario y proponiendo algunas reestructuraciones que crearon un gancho con sus simpatizantes de partido y algunos sectores de la sociedad.

---

<sup>438</sup> Joseph A. SCHUMPETER, *Capitalism, socialism and democracy*, Routledge, Londres / Nueva York, 2003 [1.ª edición de 1942], pp. 251-252.

El maurismo trataba de hacer una educación política que llegara a lo que denominaban como masas neutras, y de la que algunos principios fundamentales eran dar crédito a los partidos o la actualización de las instituciones mediante una reactivación desde el interior de las administraciones. El maurismo se formaba así en un movimiento que operaba al margen de los partidos dinásticos, aunque su pretensión era la de convertirse en el verdadero partido conservador. Mientras los partidos dinásticos se desgajaban en las corrientes romanista, ciervista, datista, etc., los mauristas marcaban una diferencia con respecto a todos ellos por su empeño de modernización de la política en el seno del sistema canovista que atravesó sus momentos más críticos entre 1913 y 1923, hasta que desembocó en la dictadura militar de Primo de Rivera. Con todo, el maurismo se insertaba en un escenario nacional en que había que definir una ciudadanía compleja, por las relaciones en busca de consenso con grupos como el de los catalanistas o los reformistas, o como el de numerosos núcleos locales que representaban otras actividades ciudadanas cuyos intereses también se insertaban en el marco social y político del país<sup>439</sup>.

Siguiendo a Mercedes Cabrera, en 1903 Maura se hacía eco de la reforma de la administración local de la que habían estado hablando ya Adolfo Posada, Gumersindo de Azcárate o Francisco Silvela a propósito de los intereses políticos clientelares. Presentaba un proyecto de ley con el que pretendía reformar las administraciones locales con el fin de desarraigar los efectos del caciquismo y moralizar la vida política desde los niveles locales, provinciales y regionales. Este debate parlamentario ocupó mucho tiempo y no llegó a ninguna resolución al término de su gobierno en 1909, tras su paso por la oposición entre los años 1904 y 1907. La Semana Trágica de Barcelona y la pérdida de los apoyos del Partido Liberal, el cual acabó coaligándose con el Partido Reformista y otros grupos republicanos y de la extrema izquierda, hicieron que ese proyecto de ley quedara sólo como intención. Maura insistió, a los que trataban de alzarse como líderes del Partido Liberal (primero a Segismundo Moret y después a José Canalejas), en la renovación de la vida política apelando a que los partidos políticos tenían que avivar una opinión pública que después se tradujera en votos. En concreto, Canalejas buscó el respaldo del rey para llevar a cabo su propio proyecto político y se alejaba así de la propuesta maurista de la movilización. Maura tampoco llegó a estar

---

<sup>439</sup> María Jesús GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *Ciudadanía y acción. El conservadurismo maurista, 1907-1923*, Siglo XXI, Madrid, 1990, pp. 1-3.

apoyado por su partido, pues en la crisis del gobierno liberal de Romanones, Eduardo Dato aceptó la petición que le hizo el rey de formar gobierno, por lo que se evidenciaba que Maura no tenía la jefatura del Partido Conservador, que se situaba a favor de Dato. Existía un cierto debate social entre partidarios y detractores de Maura, y es que, en el fondo, el líder conservador abrió la veda del turnismo de partidos y esto había despertado simpatías en los sectores sociales conservadores y en parte de la juventud. Incluso personajes como Cambó y Lerroux eran conscientes de ello, aquél quería que Maura colaborara en el examen que había que hacer del turnismo y éste lo veía como alguien que posibilitaba un cambio en la vida política<sup>440</sup>.

Ortega, obviamente, participaba de este debate sobre la renovación e implicación de la ciudadanía. Alegaba que en el siglo XIX el ciudadano español estuvo al margen de la política, principalmente, porque su desinterés por la cosa pública se debía a la actitud común de desentenderse de tantos aspectos de la vida, como el comercio, la industria, la literatura o la ciencia. Así es como, para Ortega, se fue gestando el mal de España, ya que, tras la deserción de la ciudadanía de la actividad política, era necesario encontrar la raíz del problema en la insuficiencia vital que había enquistado el curso histórico de España. Para que la política fuera un resultado óptimo como ejercicio de participación de la ciudadanía, cada individuo debía tener la voluntad de hacer bien primero su trabajo. Según Ortega, no se construía la historia de España sobre la base de unas leyes justas y cabales pero circunscritas sólo a su frío círculo jurídico; también se requería intensificar el tono vital de los individuos y la sociedad, de tal modo que entendieran que al buen vivir en sus parcelas personales y profesionales había que acompañar una preocupación por la política. Aun así, Ortega hace una precisión con la que cree que es posible una ciudadanía emprendedora y concienciada con lo político. Previamente a la existencia de una vida política sana, tenía que darse una vida pública. Ésta es ejecutable cuando los individuos realizan actos que encauzan comportamientos que después repercuten en la política, como preferir y decidirse por unos programas a otros, o elegir unos políticos en vez de otros. Dinamizando, entonces, la vida pública es como tendría

---

<sup>440</sup> Mercedes CABRERA, “Maura y el regeneracionismo conservador”, en Salvador RUS RUFINO y Javier ZAMORA BONILLA (coords.), *Una polémica y una generación. Razón histórica de 1898. Actas del Congreso “1898: Pensamiento político, jurídico y filosófico. Balance de un Centenario”*. León, 10-13 de noviembre de 1998, Universidad de León, León, 1999, pp. 44-47.

lugar la vida política. Y es que, con el desarrollo fructífero de la vida política, cabe suponer una vida pública detrás que lo impulsa<sup>441</sup>.

Lo que Ortega entiende por ciudadano es aquél que se ha convencido de que participar en los asuntos públicos es un compromiso ineludible del que no puede desviarse, porque los asuntos públicos son los que conciernen a todos para alcanzar una sociedad madura que tome decisiones racionales y justas para un curso progresivo de la vida común. Para ello, como no podía esperarse de otra manera en el pensamiento político de Ortega, y, en concreto, en su teoría de la cultura política de la que da cuenta esta tesis doctoral, no podía obviarse la necesaria formación de la conciencia ciudadana, con la que se avalaría el rigor científico que han de poseer las ideas políticas, que, para Ortega, no podían dejarse en manos de la improvisación, es decir, a la imprevisión que solía caracterizar a la mala política, a la política que no trazaba a la sociedad una ruta de soluciones sociales e históricas. En este contexto, Ortega destaca la ejemplaridad estética como uno de los principios efectivos de la ciudadanía, como la que cincela pausadamente una conciencia política que afina la sensibilidad para las aventuras de la vida pública<sup>442</sup>.

La ejemplaridad es vista, así, como forma con la que se dinamiza la ciudadanía, porque permite crear un marco de vida en el que impere lo mejor como modelo que seguir y se deseche lo vulgar que termina haciendo mezquino al hombre. Siguiendo a Jesús Conill, en Ortega, la ejemplaridad, esto es, el influjo o atracción que puede ejercer un individuo sobre otro, es lo que puede inculcar un modo de vida admirable que permita desarrollar un proyecto y cultivar en cierta manera ese modo de vivir. La capacidad de admirar lo ejemplar es lo que hace sentir que hay maneras ejemplares de vivir y, con ello, se cursa una progresión vital. Con la corrupción de este sentimiento por admirar lo mejor surge el odio a todo indicio de individuos ejemplares, y, en consecuencia, también ocurrirá con otros valores de no reconocerles su vigor aristocrático. Éste es el motivo por el que no hay que dejar de educar al hombre en el sentir de formas ejemplares de vida, y la forma de hacerlo mejorar es entrenando su facultad de admiración por lo mejor. Este tipo de ética ayuda a ver posible una

---

<sup>441</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Otra manera de pensar” (1917), III, 37-38, y “Maura o la política” (1925), III, 829.

<sup>442</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Antología de un ciudadano” (1908), en “Anexos”, I, 1001.

evolución positiva en el hombre, y, por tanto, cabe pensar que se puede aspirar a un ámbito mejor del individuo y de la sociedad. El ánimo es el aspecto fundamental para sentir la vitalidad de los valores. Esto significa que el carácter moral de los actos se debe sobre todo al presentir que en las formas mejores de vida está lo perfecto, y es así como tiene origen el deber primario, que no es otra cosa que tener una actitud receptiva a toda clase de reformas y al aumento del ideal ético, lo que en el fondo es la manera de perfeccionar la realidad: la vida, la sociedad, el mundo. Este perfil receptivo lleva a la ética, según Ortega, a un fundamento eminentemente experiencial. Por esto, el bien moral no hay que considerarlo un objeto acabado sino un campo abierto a la experiencia vital, y de ahí sus pretensiones de máxima comprensión. La vida individual, que no individualismo como credo socio-político, es la dimensión desde la cual se puede tener esa experiencia vital y perfeccionar así la capacidad de sentir los valores. Es lo vital lo que abre un camino al porvenir, ya que trata de dirigir su sentido hacia mejores expresiones de vida, lo cual significa, para Ortega, el descubrimiento de mayores cotas de libertad en la realidad humana<sup>443</sup>.

Esto quiere decir que no hay que perder de vista que es en la dimensión vital del individuo desde la que se produce la apertura de las posibilidades de lo que puede existir en él, y sobre este postulado se superpone el *ser ciudadano* atendiendo a la condición histórica del hombre que, en Ortega, ha de tener todo sentido de ciudadanía. En “Pedagogía y anacronismo”, apunta hacia una concepción de ciudadano, reveladora también para lo que hay que entender por Estado en su pensamiento político. La magnitud de la ciudadanía está referida al porvenir en Ortega, lo cual indica que la formación de la conciencia ciudadana conlleva la idea de proyecto común de una comunidad que comparte intereses: políticos en tanto que una sociedad en busca de un bienestar mayor, pero vitales en tanto que se trata de personas que están detrás y sobre las que ha de radicar todo propósito individual y social. Por este motivo, para Ortega, la educación no podía limitarse a hacer ciudadanos como tales sin más, como si la única pretensión fuera la de ser útiles para un Estado, sino que tenía que ser generadora de vitalidad humana, de la que partiría la dimensión política para que ésta no quede como

---

<sup>443</sup> Jesús CONILL, “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 7, 2003, pp. 113-116. Conill alude a que desde los ojos de Ortega, cuando se hace elogio de la mediocridad, se debe sobre todo a que no se ha sentido la experiencia de lo profundo, que es un contacto con los valores. Pero esto podría corregirse con el propio ejercicio de la filosofía, que facilitaría el desarrollo del proyecto vital desde el cariz de la profundidad que se requiere para la aprehensión de valores que determinen uno u otro tipo de vida.

una categoría superficial. Que el fin de la educación sea el de hacer de los individuos ciudadanos es un argumento afín al de un modelo cerrado de Estado. Y, para Ortega, sin embargo, la educación no tenía ese único fin de crear ciudadanos, porque su idea de Estado no es la de una forma determinada y estática, sino la de un Estado en evolución, histórico, reflejo de un proceso de vitalidad humana, lo que hace que el ciudadano tenga la nota esencial de la historicidad tal y como corresponde al individuo. Es por este motivo por el que la política tenía que adaptarse a la educación, no porque se negara la evidencia de que el individuo que se educa desde niño será un ciudadano el día de mañana, sino porque la educación es para humanizar al hombre y en esa humanización hay muchas dimensiones que pulsar. Entre esas dimensiones, por supuesto, la política, la cual, desde este aspecto de la humanidad, se dotaría de una mayor profundidad y valorización<sup>444</sup>.

Hay que recurrir a Pedro Cerezo cuando alude al contexto en que se encuentra Ortega y la herencia histórica que recibe para comprender el porqué del pensamiento social que propone. En el siglo de la modernidad, el siglo XIX, se instaura la conjunción de humanismo y ciencia como vector que regía el orden de las cosas. Esto quedaba confirmado en el funcionamiento institucional, representado en la empresa capitalista y el Estado liberal, que abogaba por la autonomía de la razón. El problema surgió, según Ortega, cuando la autonomía de la razón, símbolo del avance de la civilización por el incremento de posibilidades, recursos y derechos, no fue acompañada de la autonomía de la autoexigencia personal, lo que dejó incumplidos muchos de los deberes históricos. Cerezo remarca un aspecto clave en lo que a la construcción de una ciudadanía se refiere. Y es que, a medida que la idea liberal ganaba la batalla al Antiguo Régimen, lo que es el propio carácter liberal quedaba rebajado al transformarse en un cierto democratismo, lo que dio lugar al auge del colectivismo que iba basando los nuevos modelos de valores en el capricho y el deseo arbitrario. El liberalismo del siglo XIX se doblegaba ante la autenticidad de sus principios, cuyos efectos se traducían en una cultura que entraba en crisis por un estilo de vida para el hombre que no respondía a las exigencias del espíritu liberal<sup>445</sup>. En *La rebelión de las masas*, Ortega apunta al hecho de que la educación del siglo XIX había pervertido su sentido enseñando al hombre

---

<sup>444</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Pedagogía y anacronismo" (1923), III, 516-517.

<sup>445</sup> Pedro CERESO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 352-354.

medio técnicas con las que vivir el mundo moderno con intensidad, pero no la sensibilidad a la que habría que apelar para los deberes que demanda la historia a la hora de considerar sus problemas tradicionales<sup>446</sup>. Ortega achaca, por tanto, al siglo XIX la falta de compromiso de no haber imprimido las huellas del pasado y haber entregado la historia a la irresponsabilidad del hombre medio, en el que se había desvirtuado la conciencia de la historicidad del ciudadano, de la que podría partir una nueva percepción de la política, una nueva actitud ante lo político, en suma, una nueva cultura política.

De hecho, en el pensamiento de Ortega reside la idea de *edificar* la ciudad en estrecha vinculación con la de hacer política. Lo que está en el trasfondo de esta relación es la reunión y asociación de personas para llegar a intereses comunes y a la forma de comportarse en el espacio público dejando al margen los egoísmos individuales y familiares. Dar este paso supondría ya una renovación de la vida en sociedad, que para el caso de España implicaba una teorización en vistas a un porvenir mejor, ya que Ortega atribuye la decadencia de España a la carencia de una teorización sustentada en una reflexión historicista de la ciudadanía. Construir la ciudad, por tanto, era asumir la manera de idear un plan de actuación al tiempo que se realizara una actividad pública en la que pudieran contrastarse diversos pareceres de las personas que se juntan para proyectar tal ciudad, tal pueblo o país en que habitar. Se trata del acto en que teoría y práctica van de la mano y en el que no puede darse una sin la otra. La teoría es, así, una teoría que está en la misma práctica, porque la práctica es, a su vez, una “praxis” de la teoría. Ortega remite a la historicidad de la ciudad para fundamentar este argumento. Rastrea hasta los pueblos clásicos para afirmar que su historia empieza cuando crean la ciudad. Quedó manifestada la existencia de los pueblos en este sentido al tener detrás un “fondo arquitectónico”, que no era comparable con las edificaciones que ya poseían los prehistóricos para morar. Las ciudades de Atenas y Roma tenían como razón de ser la plaza o foro, lo que significaba un núcleo del que partía el interés por salir de las meras viviendas para reunirse y valorar los problemas de la sociedad. Los hombres construyeron las casas para estar en ellas, pero hicieron la ciudad para salir de sus casas e ir a encontrarse con los demás, para socializarse y experimentar la convivencia en la vía pública, en la que había conversación, trato con el otro, cortesía

---

<sup>446</sup> José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 403.

social, conciencia de la vida de los demás. No obstante, en el Imperio romano el ciudadano no abandonó nunca su “carácter agrícola”, lo que hizo permanecer un cierto rostro agrario en su historia. Ortega ve en esto una deformación del sentido urbano, porque, una vez desaparecida la personalidad campesina, es cuando se acerca el fin de la superpotencia latina. Y, así, con la llegada de los germanos, por ser en cierta medida campesinos, rebrota la ruralización, simbolizada como destructora del foro y concretada en el aislamiento del hombre. No es la ciudad, por tanto, la apuesta del medioevo, sino el castillo como sustentador de grupos de cabañas agrícolas del que dependían. Pero, según el señor feudal va organizando el terreno, todavía perdurarán algunos lugares de tacto urbano, que se oponen y contradicen. Pero, también, a pesar de ello, con el respaldo de los monarcas a la idea antigua de la reunión en los foros y la eclosión del capitalismo en el siglo XVII, se instauran las ciudades modernas, aunque acompañadas de la opulencia que regula la economía. Lo que aparece ahora es la reunión de las masas ciudadanas en las metrópolis mediadas por el lujo de los capitalistas, que crean un nuevo paradigma urbano referenciado en el consumo. La amenaza que Ortega percibe es la de que, si bien el consumo se encuentra en el dominio de la economía, también en otros ámbitos; y el traslado de esa marca distintiva en la economía que es el consumo podría banalizar el resto de las esferas vitales hasta el punto de desmoralizarlas<sup>447</sup>. Este planteamiento supone, para Ortega, la pérdida del tono vital necesario para el proyecto o quehacer que significa la vida del individuo. Nada más trágico, en este sentido, desde la filosofía orteguiana, que reemplazar el sentido vital por la automatización que conllevaría el consumismo. Sería poner la vida al servicio de un engranaje mecanizado en el que habría desaparecido la *decibilidad* y someterse a los criterios del utilitarismo. Sobre todo, con respecto a la cuestión de la cultura política y la función del Estado, que es lo que interesa a esta tesis doctoral, habría que hablar de una ciudadanía depredadora de su propio consumo, donde las actitudes compartidas ante el hecho político estarían

---

<sup>447</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Una respuesta a una pregunta” (1911), I, 458-459, y “Pepe Tudela vuelve a la mesta” (1921), en “Incitaciones”, en *El Espectador IV* (1925), II, 451-453. Para una comprensión de la gestación de la ciudadanía a lo largo de los siglos y los diversos papeles que ha ido adoptando el individuo en ella desde las polis griegas hasta la actualidad, y enfocando el análisis con la mirada histórica del pensamiento social y político de Ortega, *vid.* Lourdes GARCÍA DEL PORTILLO, “La reinvención del Estado del Bienestar desde la filosofía de Ortega”, III Congreso Internacional *Gobierno, Administración y Políticas Públicas (Madrid, 27-28 de septiembre de 2012)*, GIGAPP-IUIOG, 2012, especialmente pp. 8-15, URL: [http://www.gigapp.org/administrator/components/com\\_jresearch/files/publications/070%20GARCIA%20DEL%20PORTILLO.pdf](http://www.gigapp.org/administrator/components/com_jresearch/files/publications/070%20GARCIA%20DEL%20PORTILLO.pdf), [consulta: 9 de noviembre de 2013].



carentes de todo juicio crítico y donde, en consecuencia, el Estado quedaría deshistorizado al asumirse como armatoste que *piensa* por el individuo.

En Ortega, por eso, a la posibilidad más elemental que hay que recurrir para dar forma a la ciudadanía es la voluntad de convivencia. En los años veinte, con el auge de las masas, endurece su crítica y cree necesaria una reconducción de la idea de ciudadanía. Sostiene el método representativo de gobierno como aval para el buen funcionamiento de la vida pública. La acción directa de las masas terminaría constituyendo un régimen cuyas premisas oficiales serían el “insulto” y la falta de “buena educación”, lo cual obstaculizaría el proceso de civilización al que tienen que verse abocados los pueblos en su ímpetu histórico a medida que *construyen* la ciudad, que hacen más ciudad como proyecto de convivencia, en el que hay que pretender la unión de las personas para ir hacia adelante en su conquista de libertades y bienestar. Lo contrario es lo que ve Ortega en la acción directa de las masas: la barbarie de la lucha de unos con otros, o, trayendo a colación, la incultura política. Ciudadanía es, para Ortega, convivir con el que no piensa igual, gobernar con el que no tiene la misma propuesta ideológica o filosofía política. El significado de la ciudadanía pasaría, entonces, por las bases de la democracia liberal, ya que amortiguaría el choque del poder del Estado cuando trata de igualar sentimientos y pensamiento de los individuos, actitudes ante la política. De ahí que el triunfo de las masas entrañe el uso del poder público con el que poco contaría con el prójimo, con el que no se invitaría a la convivencia de los ciudadanos al abatir mediante la acción directa a los que se muestren contrarios al carácter de homogeneidad. Según Ortega, no se cumplen los principios de convivencia ciudadana en aquellos países donde no se deja la participación de sectores contrarios al poder público<sup>448</sup>.

La definición más acabada de ciudadanía en Ortega es la de que, partiendo de la voluntad civil de reunirse y contrastar diversos criterios para decidir una convivencia común, se determina un sentido político de orientación hacia lo que atañe al Estado y la participación en la vida pública. Con motivo del asunto del Estatuto de Cataluña en la II.<sup>a</sup> República, Ortega se ciñe al concepto de soberanía para dar claridad al de ciudadanía. Así, al hablar de soberanía catalana se hace referencia a unos poderes

---

<sup>448</sup> José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 419-420.

públicos que corresponden únicamente a Cataluña, pero, en tanto que Cataluña forma parte de la convivencia de España, Ortega alega que no es una cuestión que pueda tratarse al margen de ésta. En consecuencia, no sería preciso llegar a la denominación de ciudadanía catalana porque se estaría dando un salto en la lógica de la jerarquización jurídica. En este sentido, Ortega define la ciudadanía como la situación que vincula a un individuo con el Estado y la participación que tiene ese individuo en tal Estado. Sobre esta proposición se establecen otros distinguos en función de los poderes determinados. Es decir, con la ciudadanía el individuo “pertenec[e]” al Estado, con la provincialidad se “inscribe” en una provincia y con la vecindad se “incluye” en un municipio. El término de ciudadanía catalana quedaba, pues, ajeno a este orden de cosas, ya que sería como dar a un individuo dos ciudadanías, lo cual haría encontrarse en una situación ambigua cuando no contradictoria, de difícil resolución en materias básicas como las de derechos y obligaciones. Tras este planteamiento, Ortega apunta hacia un defecto mayor a la hora de que las Cortes cedan las competencias de reforma del Estatuto de Cataluña al propio pueblo catalán. Y es que, si dicha reforma sólo podía ser llevada a cabo por parte de Cataluña, no cabía esperarse después que las Cortes retomaran el poder que habían otorgado. En efecto, desde la claridad que exige la fundamentación jurídica de ciudadanía, el procedimiento de reforma del Estatuto de Cataluña por parte del pueblo catalán tendría que llevar parejo otro procedimiento por parte de las Cortes<sup>449</sup>. Este argumento cobra significado en el ámbito de la cultura política. Si la pretensión es la de alcanzar una actitud crítica compartida acerca de lo político, no habría resistencia con respecto a ampliar y desarrollar una cultura política a nivel local y/o de provincia. El problema surgiría cuando se desea formar una cultura política en esa doble vertiente ciudadana con la que el individuo sometería a juicio y discusión dos formas de vida

---

<sup>449</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “El Estatuto catalán” (1932), V, 65-66. A pesar de esas correspondencias del individuo, constituido en ciudadano, con el Estado y con otros órganos análogos aunque menores en la jerarquía orteguiana como la provincia y el municipio, no se desliza de este planteamiento una identificación entre individuo, o el conjunto del que formaría parte y proyecto y que en Ortega alude a la nación, y Estado. Esta discusión sobre la relación entre individuo y Estado se analiza en el capítulo 5.3 de esta tesis doctoral. Por otra parte, habría que subrayar que es posible que un individuo cuente con varias ciudadanías, de hecho, algunas personas tienen doble nacionalidad. El razonamiento de Ortega se refiere a que podría darse el caso de que, dentro de un mismo Estado, en dos regiones distintas, los derechos y obligaciones de varias regiones sobre igual asunto podrían comportar una contradicción. Los ejemplos más emblemáticos suelen ser los que están relacionados con la justicia, donde surgirían paradojas como la de que un delito en una parte tal vez no lo fuera en otra, a pesar de que ambas acciones idénticas estuvieran bajo el mismo marco legal del Estado. En este sentido está dirigido el argumento de jerarquización jurídica, que hay que entenderla como partes coherentes entre sí que obedecen a un todo que es el Estado. Si ocurriera que mismas acciones realizadas en lugares distintos no pueden ser veladas por un mismo aparato jurídico, en el fondo, estaría retratando que se trata de códigos de legislación diferentes, y esto, en Ortega, implica la referencia de otro concepto fundamental a la hora de hablar de Estado, el de soberanía, que es analizado en el capítulo 6.1 de esta tesis doctoral.

socio-política que no se concilian y, en definitiva, dos modelos de Estado que se obtendrían y que no son compatibles desde la definición de ciudadanía que da Ortega. Este rompecabezas puede verse dilatado, al acudir a la educación como motor de la cultura política como se mantiene en esta tesis doctoral. Las escuelas o centros de formación, desde los que se promovería la instauración de una nueva cultura política según Ortega, podrían envilecer sus propósitos educativos en móviles como los principios políticos o de partido, alterar la interpretación de la vida pública y de la libertad y cometer actos de injusticia en lo concerniente a lo religioso por ejemplo. Siempre que los espacios encargados de inculcar una cultura política se acojan a razones de un tipo de Estado determinado, se vulnerará la categoría del respeto mutuo, implícita en toda génesis de ciudadanía por su condición de encuentro de diversas consideraciones sobre la política y voluntad de acuerdo con objeto de recorrer un camino común por encima de las diferencias ideológicas.

Cabe encuadrar esto del acuerdo al que hay que llegar sin la desvirtuación de la libertad individual, ya que en Ortega la vida humana, la vida de cada uno, es la raíz de la que surge todo lo demás. De acuerdo con José Miguel Martínez Castelló, hay un aspecto que Ortega no pierde de vista en su pensamiento político y es el riesgo de que, configurada una ciudadanía con tendencia a la homogenización de conversaciones, criterios y decisiones, puede reflejarse en un poder del Estado que vulnere la libertad del individuo. Si bien el pacto de convenios supone ceder en gustos personales, sólo el respeto de la individualidad potencia, para Ortega, el aumento del tono vital de la sociedad. Lo que se está tratando aquí es la elaboración de una teoría de la justicia en la que la medida no tendría que venir pautada por unas instituciones sociales que se erijan como principio de la ciudadanía, sino que habría que hallar en la responsabilidad del individuo la comprensión de que con sus comportamientos se llega a la aplicación de la justicia. Ortega está anteponiendo el principio vital por el que los individuos han de regirse como ciudadanos, pues las instituciones tendrán un funcionamiento efectivamente justo cuando antes los ciudadanos realicen actos justos. En función de la conducta que mantengan los individuos en la convivencia con los demás, las instituciones responderán de tal modo. Es el objetivo de estimular un *ethos*, un conjunto de rasgos que asiente un modelo vital de justicia social. En esta línea, Ortega ofrece un mayor alcance al sentido de justicia que, por ejemplo, haría John Rawls. Aunque éste sugiere una teoría de la justicia en la que queden garantizados unos criterios mínimos

con los que sea posible la convivencia, esto puede hacer que la vida social quede en estancamiento por no tener un programa de aspiraciones al que aludiría Ortega para tener una ciudadanía activa, implicada con la tarea de dedicación que demanda la política, y con una actitud de mejorar las instituciones para extraer el máximo rendimiento en beneficio de la sociedad<sup>450</sup>.

Es interesante resaltar que, por otro lado, siguiendo con este argumento y en relación con la tesis de Schumpeter expresada arriba, Ortega se separa de Spencer y se acerca a Comte. La interpretación spenceriana admite en las sociedades unas entidades propias que son las de sus individuos. Pero, sin embargo, lo que trata de hallar es un “tipo general” para las entidades propias que, a su vez, están formadas de partes y en donde cada parte tiene su propia realidad. Ese tipo general Spencer lo denomina como organismo, pero se abre el problema de si ese organismo posee su propia realidad frente a la de las partes que lo conforman. Y Ortega ve así irresoluble el problema. En cambio, visto desde Comte, el razonamiento que se sigue es el del hombre comprendido como “ser social”, lo que implica su historicidad. Ortega coincide con Comte, por eso, en que lo histórico es la filiación que existe entre los fenómenos, donde cada fenómeno es supuesto como procedente de otro, no como efecto de una causa sino como el efecto que ha heredado la causa. El individuo en sociedad es entendido, de este modo, como un ser en movimiento que progresa. Por sí solo, el individuo sería estático, pero, al estar inmerso en la sociedad y ser ésta “constitutivamente variable”, el individuo es el impulso dinámico de ella<sup>451</sup>. Se entiende ahora que la ciudadanía no pueda ser un

---

<sup>450</sup> José Miguel MARTÍNEZ CASTELLÓ, *Actitud histórica y regeneración política: la ética de la justicia en J. Ortega y Gasset*, trabajo de investigación, Universidad de Valencia, Valencia, 2005, pp. 17-19 y 82-84.

<sup>451</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “B. I”, caja 8, carpeta 43, notas 1, 2 y 4, [s. f.], AFOM. En nota de Archivo se dice que esta carpeta está junto con otras que tratan problemas de filosofía, entre ellas una con título “Razón vital”. Las notas de trabajo citadas podrían fecharse entre los años veinte y los años treinta. La filosofía de Ortega de los años veinte entra en su etapa raciovitalista (y estas notas están relacionadas con el concepto de razón vital orteguiano), y en un texto de los años treinta alude a Spencer para mostrar que éste o Stuart Mill hacen una defensa de la libertad de la sociedad que perjudica la libertad del individuo. Por ejemplo, el libro de Spencer, *El Individuo contra el Estado*, mantiene una tesis colectivista de la sociedad, la cual habría que ver como compuesta de dos órganos que son tratados equiparablemente: el individuo y el Estado. Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para franceses” (publicado en 1937), en *La rebelión de las masas* (1930), IV, 361. A pesar de que el “Prólogo para franceses” es del año 1937, hay que destacar que el argumento que sostiene Ortega es propio de su pensamiento político de las tres primeras décadas del siglo XX. Desde mucho antes de aquella fecha, desde principios de la década de los años diez, hace un alegato de la libertad individual frente a la colectivista, y de la construcción de la sociedad desde la vitalidad del individuo; y hace referencia a si las mejoras sociales pueden producirse, desde esa dimensión de la vitalidad, por parte del individuo o del Estado, valoración, esta última que vuelve a aparecer en el “Prólogo para franceses” (*idem*). A este

paradigma sobrevenido por las instituciones del Estado, pues sería conferirla con un signo de inmovilidad y disminuir al individuo a un punto detenido de su historicidad. En términos políticos, habría un desajuste entre una ciudadanía en estado de quietud y los retos que presenta todo curso histórico de una civilización, y para los que se requiere dotarse de cierta fuerza impulsora para afrontarlos. En suma, no podría inspirarse en el individuo una responsabilidad ciudadana propia de un carácter o poder espiritual del que hay que partir para avanzar en el proceso civilizador de la vida pública.

---

respecto, *vid.*, también, Isabel FERREIRO LAVEDÁN, “Una sociología desde el individuo”, *Revista de Occidente*, n.º 372, 2012, pp. 50-60.

#### **4.3. La organización de los hombres para la superación de problemas sociales y la construcción de su propio destino: el poder espiritual**

Si algo demanda una cultura política como la que procura trazar Ortega en su doctrina filosófico-política tras la llamada de una conciencia cívica en las personas con la que velen por sus actos para ser más justos y la asimilación de una ciudadanía como fruto de la tolerancia y la convivencia, es ahora la sugerencia de ejercitar un comportamiento de cortesía social con el que las personas busquen lo mejor para ellas reconociendo la ejemplaridad y, por tanto, para con las que compartan la convivencia. Es lo que, en Ortega, se entiende por poder espiritual, esto es, como esa forma de ver la vida (individual, social y política) fundamentada en un comportamiento responsable y juicioso, que acaba por instaurarse cuando la gente lo acepta por ser evidente sus efectos favorables en la sociedad en la que viven.

Para ver en qué contexto tiene (o ha de tener) lugar el poder espiritual orteguiano conforme con la forma que hay que dar a la cultura política, se sigue el análisis de Luciano Espinosa Rubio. En primer lugar, hay que retomar tres ideas que Ortega tiene en cuenta a la hora de sustentar su filosofía política. Por un lado, la falta de cultura generalizada en la sociedad y las carencias institucionales que impedían, por tanto, disponer de la capacidad para cubrir aquella falta, y, en consecuencia, también los excesos y arbitrariedades que a veces profesaban las instituciones y que se instauraban como usos cotidianos de la vida social y política. Por otro lado, se producía una descomposición de la sociedad a medida que iban avanzando los particularismos. Y, por último, se divisaba un porvenir incierto con el auge que estaban adquiriendo las masas al verse en ventaja ante la ausencia de gestación de élites. Ante esta situación, el programa de reparación de Ortega se orienta hacia un proyecto integrador que Espinosa subraya sobre la base de un proceso desarrollado en tres escalas inclusivas como manifestación de la acción política: poder espiritual, poder vital y poder nacional.

De acuerdo con un orden cronológico, podría decirse que el proceso comienza en el poder espiritual, cuyo objetivo es, hasta 1914 aproximadamente, establecer en el pueblo una cultura con la que se eduquen ideales éticos. El poder espiritual inspira una opinión pública en la sociedad, de manera que se generen usos y vigencias nuevos que desemboquen en un poder público con el que obtener una visión distinta de la política, y

cuyas decisiones políticas sean tomadas así desde las necesidades profundas de la sociedad. El poder vital tomaría el relevo a partir de los años veinte, del que hay que destacar el ímpetu como carácter o modo de ser que se imprimen en los actos, en el trabajo del individuo para formar un todo óptimo de la vitalidad de España. La sensibilidad vital que poseyera el individuo es vista como la fuerza que activa la historia, el motor que mueve las actividades humanas y que crea los objetivos que se persiguen para encaminarse hacia los destinos del país. Y el poder nacional, ya en los años treinta, inspira un arte de la política en pro de la nación, ya que ésta es el eje que se sitúa entre lo universal y lo particular, representa el destino histórico del pueblo y reúne los otros poderes con el fin de dar despegue a un proyecto común<sup>452</sup>.

El poder espiritual en Ortega responde a la situación concreta de España y al restablecimiento de una sensibilidad que prevalece sobre el pensamiento y el sentir inciviles o irrespetuosos. Además, a partir de la Primera Guerra Mundial, este propósito también lo dirigirá Ortega hacia la órbita europea. Siguiendo a José Lasaga, primero hay el reclamo de una nueva filosofía que sea el fundamento cultural de la vida, para hacer frente a los usos caducos de la cultura idealista imposible de desarrollarse en muchos casos. Después, esto Ortega lo interpreta como una crisis europea en la que la Gran Guerra es el resultado de la desmoralización, la poca voluntad y las formas de apariencia e insinceras; lo que delataba, en suma, la falta de cordura de los europeos para enfrentarse a sus problemas. En este sentido, el argumento es que, cuando no existe la capacidad de esfuerzo por adquirir una cultura cada vez más rica y compleja, no puede esperarse que las sociedades avancen en su crecimiento histórico. Hasta la década de los años treinta, Ortega piensa que los males de España se debían a un declive en las ideas que se sobrepondría con otras ideas, pero no tardará en ver que se trataba de una crisis de creencias, del fundamento que sustentaba a las ideas y sirve de base de la vida y su inteligencia<sup>453</sup>.

Así, entonces, el modo con que Ortega cree la llegada de un poder espiritual arraiga en una concepción pedagógica de la sociedad. Con la pedagogía se transmiten

---

<sup>452</sup> Luciano ESPINOSA RUBIO, "Ortega y Gasset: El imperativo de la reflexión política", en M.<sup>a</sup> Carmen PAREDES MARTÍN (ed.), *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 74, 84-86 y 91.

<sup>453</sup> José LASAGA MEDINA, "Significados de Europa en el pensamiento de Ortega. Tres significados y un epílogo", *Revista de Estudios Europeos*, n.º 40, 2005, pp. 45-47.

cuáles son los ejemplos más instructivos, por lo que, desde la filosofía social orteguiana, la pedagogía que ha de mostrarse a la sociedad es la de formarla mediante el ejemplo de los hombres selectos que conformen las élites. Cobra su importancia la orientación de la actividad política hacia la humanización de los individuos y la perfección de la sociedad mediante la pedagogía. Y, en este sentido, la función de las élites sería la de desarrollar, a través de vías políticas, amplios programas de cultura con los que educar a la sociedad. Aquí se estaría dando un carácter secundario a la política, pero no por ello la política se postergaría como algo menor. La política se entiende como un medio por el que se da solución a las inquietudes y necesidades sociales, y no como una actividad autónoma del enriquecimiento cultural, científico y económico del país y de la participación vital de éste en su historia<sup>454</sup>.

Para Ortega, hay una carencia de conciencia política en la sociedad que la ha privado de procurarse principios sociales como el de la libertad. Pone de ejemplo a Europa (antes de la crisis que se inaugura con la Primera Guerra Mundial), de la que dice que, habiendo conquistado siempre la libertad, le ha sido posible el autorreconocimiento de los saberes, pues ésta es la manera de traer prosperidad a un país. Y, puesto que la cultura es lo estrictamente humano, la ampliación del horizonte cultural hace más humanos a los individuos. Pero Ortega niega cualquier efecto positivo de la socialización de la cultura sin más, porque llevaría a una abundancia de conocimiento y progreso insuficientemente definidos al no tener la referencia de principios básicos con los que se apunta hacia una sociedad más justa. El procedimiento que cree adecuado es el de formar con esmero a unas élites para que ejerzan una educación donde la ejemplaridad sea la base de sus programas de enseñanza. Piensa que, cuando sólo se sacia a la sociedad con una mera suma de conocimientos pero sin sistematizarlos y sin darle un sentido, se imprime la cultura de una noción cuantitativa; y eso no quiere decir que el total de la población sea receptiva a la norma de valores que se trata de pautar con el conjunto de ciencias y saberes. La diligencia de las élites es, por ello, la organización del tejido social educando conforme a criterios cualitativos de cultura. Las élites, en tanto que formaciones de hombres cultos, son creadoras de cultura. Para Ortega, están consideradas como norma de valores objetivos que se

---

<sup>454</sup> Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 66 y 209.



sustenta en un fundamento de justicia social que hay que procurar a los individuos a fin de inculcar mayores grados de humanidad<sup>455</sup>.

Ignacio Sánchez Cámara lo explica de la siguiente manera. El motivo de guiar a los individuos a una humanización superior se debe a que los hombres comunes por sí solos se dejan llevar por la inercia y tal vez no tengan entre sus preocupaciones hacerse más humanos. Sin embargo, en las élites, los hombres selectos, tiene que encontrarse como tarea forjar un proyecto de vida humana y el esfuerzo por consumarlo, y esta filosofía es la que deben educar. Así es como hay que definir la sociedad con un carácter aristocrático, sin que signifique esto que exista, o preexista, una clase social de elegidos que se constituyan en aristocracia, sino que el hombre común, imitando los modelos de ejemplaridad de las élites que por sus conocimientos morales, estéticos y científicos marcan un camino de perfección de la sociedad, participa y contribuye a esa perfección. Así es como habría que entender el aristocratismo de la sociedad, es decir, el propio carácter aristocrático de la sociedad según Ortega. Tal aristocratismo es lo que hay que concebir como poder espiritual, que, desde el punto de vista político, se concretaría en una democracia liberal. El aspecto clave en esto es que el ejercicio de la política sobre esta base democrático-liberal marca unos límites en la vida cotidiana social si intenta decretar el igualitarismo mediante la imposición de lo público. La democracia, así, queda delimitada como forma política, de tal manera que las élites configuran la opinión pública de la sociedad desde el plano de la educación y después la democracia elaboraría leyes derivadas de la opinión pública. Con este sentido pedagógico de las élites se aspira a enseñar que el poder democrático se ciñe al ámbito de la política, ya que, en Ortega, cuando la actuación del poder democrático traspasa ese ámbito se hace irremediable la llegada de los totalitarismos, donde la individualidad que está detrás de cada ciudadano pasa a depender de la política. El poder democrático extralimitado relativizaría la libertad del individuo, y daría un valor igualitarista a los

---

<sup>455</sup> José ORTEGA Y GASSET, “El sobrehombre” (1908), I, 177-179. Este texto está inmerso en una visión culturalista, y todavía no tiene adoptada la idea de cultura que Ortega postula a partir de *Meditaciones del Quijote*. Sin embargo, el planteamiento puede servir en la amplitud del binomio cultura/vida, en tanto que la norma de valor objetivo que representan las élites apunta a configurarse como una guía de la cotidianidad de la sociedad, es decir, a enriquecer la vida de la sociedad por medio de la cultura sin deshumanizarla al impartirla por la educación.

modelos de justicia que propondrían las multitudes tanto como los que las élites procurarían inculcar<sup>456</sup>.

El carácter aristocrático, por tanto, de la sociedad sería el que concienciaría a los individuos de la exigencia que deben autodemandarse para crecer como personas y comprometerse a recorrer vías que se dirigen a labrar una sociedad responsable de su misión histórica. Acudiendo a Antonio Elorza, se parte de esta máxima porque, en Ortega, tal funcionamiento de la sociedad sería el que correspondería con el denominado poder espiritual al modo de Saint-Simon, y que, en el proyecto de configuración de una nueva cultura política en España, ese poder había que ubicarlo en la intención educativa de las élites en tanto que agente histórico que intensifique el avance de la sociedad, no en tanto que fuerza coercitiva de la sociedad aprovechando los medios pedagógicos. En este sentido se dirigió a comienzos de siglo la crítica orteguiana del Partido Socialista, al que suponía como heredero del poder espiritual saintsimoniano para el objetivo de formación de élites dedicadas a potenciar la cultura de la sociedad. Ortega entendía que era la forma en que las élites propiciarían una transformación cualitativa de la sociedad, camino contrario al de la lucha de clases que podría ser proclive a la revolución. El poder espiritual definiría una mayor humanización de la sociedad y excluiría el enfrentamiento entre individuos, ya que incidía en un proceso de organización social que comienza en esas élites que, tras la educación de la sociedad, dispone a los individuos a la participación de un proyecto común de sociedad. Que el Partido Socialista perseverara en orientar sus programas de actuación en la lucha de clases conllevaba, en cierta medida, a que los problemas de injusticia social canalizaran su solución a través de revueltas de una parte de la sociedad. Y de ahí que, en su diseño originario de cultura política, Ortega pensara que el Partido Socialista tenía que replantear sus propósitos de progreso social y postularse como una fuerza organizadora de la sociedad, centrándose en aquel programa de búsqueda de aristocracias sociales con las que, para Ortega, se perfeccionaría el sistema social, político y económico. De este modo, Ortega estaría a favor del desarrollo del capitalismo. Por un lado, porque piensa que así aumentaría la riqueza en España, y, por otro, porque sería también bueno para el propio bien del socialismo, ya que al incluirlo

---

<sup>456</sup> Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 71-74.

en su plan de trabajo lo convertiría en un partido más completo al tener en sus manos una herramienta económica con la que superar las carencias del país y conducirlo hacia la modernidad y el progreso. Éste argumento sería, para Ortega, el que haría del Partido Socialista un partido nacionalizador, superador de los intereses de los políticos oligárquicos del régimen de la Restauración, y se mostrara como garante de la unidad de la organización social. El consenso nacionalizador consistía en reconocer las deficiencias del país que impedían la unidad y la modernización y dejar al margen el comportamiento proletario para un conflicto con el capitalismo. Y aquí cobra relevancia la formación de las élites para transmitir una cultura de la regeneración de España basada en la unidad, la sensibilidad por los asuntos sociales, el bien común y la disolución de los intereses partidistas que son origen de las crisis y las revoluciones. En suma, las élites se harían responsables, y enseñarían el acto de responsabilidad, para construir la nación y hacerla avanzar<sup>457</sup>.

Ahora bien, hay que matizar el papel de las élites, en este aspecto del poder espiritual, como comportamiento social en los objetivos de asentamiento de una cultura política. Siguiendo a Ignacio Sánchez Cámara, como la finalidad de las élites no es el poder público, su campo de operación es el de la educación para cultivar una moral y unas virtudes cívicas. El poder público corresponde a quien lo representa, de acuerdo con la mayoría social, y toma las decisiones de representatividad. Por ello, las élites no se oponen a la opinión pública, sino que tratan de formarla y guiarla para no caer en excesos, corregirla y perfeccionarla. Las élites se diferencian, entonces, de los políticos de profesión en que éstos están obligados a dar a conocer sus programas de actuación tratando de establecer coincidencias con las intenciones y los proyectos de opinión pública, y, en este contexto, la acción de las élites es la de influir ejemplarmente en la sociedad educándola y presentando modelos de justicia social. Por eso, Ortega concibe la sociedad como el resultado de las pautas que las élites han ido marcando a los individuos que conforman la sociedad. Es así como la influencia de las élites se define socialmente y no con carácter político, es decir, no como fuerzas parlamentarias que desempeñan una representación. Y, por este motivo, para lograr la plenitud social, el aristocratismo es pensado como la potencialidad de la sociedad, ya que es en ésta donde se perciben los problemas y en ella se gestan las élites que proponen soluciones para

---

<sup>457</sup> Antonio ELORZA, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 62-64 y 67-70.

repararlos. La función social de las élites no habría que verla, por tanto, manipuladora, porque, por ser parte esencial de la sociedad, su tarea ha de resultar beneficiosa para ella. Esto no habría que verlo exclusivamente de este modo, pues muchas veces las élites trabajan lícitamente para sí mismas. Pero unas élites que maniobraran en aquella dirección adulterada sería una contradicción de la propia sociedad, pues la formación de élites es el mecanismo por el que la sociedad se perfecciona siguiendo la ejemplaridad y modos de mejor vivir, y se marca un camino hacia el porvenir. Las élites son una parte nuclear de la estructura de la sociedad pues educan a los individuos que la componen, y esa estructura tiene un significado de organización social. Éste es el motivo por el que hay que hablar de poder social, que no está identificado con el poder político. Podría darse el caso de que incluso no existiera el Estado y no por ello dejaría de haber un poder social, ya que éste es la manifestación de una organización previa de un grupo, conjunto de individuos o sociedad. Por esta razón, la democracia se sitúa en el ámbito de lo político y la aristocracia, en el ámbito de lo social<sup>458</sup>.

El comentario que hay que hacer a todo esto es que, si el poder espiritual es la organización de los hombres para la superación de problemas sociales y la construcción de su propio destino, y este esquema funciona con esa estructura de élites que educan a los individuos para tal fin, ¿de qué manera se procede para extraer de la sociedad a los que pueden ser hombres ejemplares para el resto? No es fácil acertar, sobre todo si se valora las numerosas ocasiones en que una sociedad fracasa en su intento de hacer un mundo mejor, que delata un fracaso más profundo como es el de no saber disponer de un poder espiritual.

Como señala Manuel Menéndez Alzamora, la sociedad aristocrática orteguiana no es la lucha de clases entre ricos y pobres sino entre mejores y peores, la condición económica es sustituida por la cultural, y aquí es donde las élites tienen que poner en práctica la pedagogía que busque los mejores intereses para el porvenir de la sociedad<sup>459</sup>. Ser aristócrata es, para Ortega, ser un hombre fuerte, en el sentido de ser tenaz en el empeño por hacerse mejor, y, por eso, pensaba que una sociedad progresaba si era regida por el aristocratismo. Y este aristocratismo es el que Ortega emparenta con

---

<sup>458</sup> Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 75-78, 91-93 y 227.

<sup>459</sup> Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2006, p. 75.

el socialismo, al relacionar éste con la forma de organizarse los hombres para hacer frente a sus contratiempos y hacer del mundo en que viven un mundo más habitable y de mayor acuerdo. Si el socialismo prescindía de este hábito aristocrático entendido de esta manera, carecería de todo sentido su propia propuesta de encajar al pueblo en su historia. A este respecto Ortega dirige su crítica al capitalismo, pero desde su visión de crear un poder espiritual que haga más humano al hombre. Acepta que el capitalismo ha hecho girar el criterio de humanidad en torno a un poder material como es el dinero (argumento de Marx que Ortega aceptaría), y sobre este aspecto cuantitativo se ha entendido el significado de la aristocracia. En consecuencia, la humanidad del hombre es reducida a mera fuerza física, desechando la posibilidad de adquirir virtudes interiores que desarrollen lo que hay de humano en el hombre. Esto es lo que hace que la parte de la sociedad que la compone el obrero sea valorada por lo que vale en un mercado, y en otra parte que sólo se encuentra el capitalista, al ser guiado por el dinero, hace del obrero convertirse en una cantidad. Pero, sobre este argumento, ni capitalistas ni obreros conseguirían dar un incremento de la calidad humana, que llevaran al hombre a descubrir valores dentro de sí que lo hagan mejor. La misión histórica del socialismo sería, por ello, acabar con los principios cuantitativos, con la llamada lucha de clases que se basaba en un enfrentamiento de fundamento económico. A lo que tenía que sumar un alegato a favor de la actitud aristocrática con la que los hombres concibieran la fortuna como conjunto de valores sociales, de manera que el porvenir se asociaría a grados más elevados de humanidad<sup>460</sup>.

Siguiendo de nuevo a Manuel Menéndez Alzamora, la vinculación que hace Ortega de la cultura con el socialismo es la ocasión para que la cultura pueda transmitirse también a través de la política, ya que con la cultura se ejerce una labor pública para la definición de la identidad, que en la etapa juvenil de Ortega está influida por el Estado. Aquí hay que tener presente que la libertad de la que hace uso una sociedad, tanto la individual para que uno pueda realizar sus acciones como la que el Estado facilita para que las personas se encuentren cada vez en mejores condiciones para servirse de tal libertad, tiene que asimilarla tal sociedad por medio de la educación que provea una organización o corporación política, que, en este caso, Ortega pensaba que podía ser el Partido Socialista. En este sentido, la cultura transmitida por la

---

<sup>460</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Socialismo y aristocracia" (1913), I, 622-623.

educación había de tener la particularidad de agraciarse a la sociedad con el denominado poder espiritual saintsimoniano, que Ortega lo descifra como la fuerza que da la cultura y con la que los hombres se convencen de las razones que permiten su organización. Cultivar a los hombres los haría más conscientes de su humanidad, lo que, en último término, supondría desarrollar sus aptitudes científicas y virtuosas<sup>461</sup>. En “Los problemas nacionales y la juventud”, recurre a un planteamiento más hondo, sostiene que, cuando no se ha dispuesto de libertad, es porque no ha habido ningún organismo preocupado por educar la conciencia de libertad, y esta conciencia equivale a sensibilizarse o disponer de conocimiento de esa libertad. Esto es lo que habría llevado a los pueblos europeos a dotarse de una conciencia política, a la que llegaron tras serles educada la conciencia de libertad, y con la que han podido hacer uso de una libertad de conciencia. Como puede verse, el tema de la educación es crucial para poner al individuo en situaciones más idóneas para el uso de la libertad<sup>462</sup>.

Tal y como dice Francisco López Frías, tras la desaparición del poder espiritual que había mantenido la Iglesia sobre la sociedad, el relevo tenía que venir dado por un poder espiritual más apropiado para la realidad en la que vivía la sociedad, y que en Ortega era el cultivo de la sociedad no mediada por una ética utilitarista. Durante el siglo XIX el poder espiritual había quedado imbuido por el poder material, lo que llevó a que los sentimientos radicales en asuntos de religión terminaran aprovechándose en la política. De esta manera, la propia vida social se acogió al poder material de la política, y se echó en falta así un poder espiritual para su funcionamiento y la convivencia entre ciudadanos. El poder espiritual orteguiano, en línea directa con Saint-Simon, queda marcado por la diferencia con la Iglesia en el dominio de la cultura y con el marxismo en el desprendimiento de condiciones materiales. En efecto, como incide López Frías, el planteamiento marxista es lo que hace pensar a Ortega que el hombre se encuentre siendo “anti-algo”, y esto entra en contradicción con la misma definición de poder espiritual que significa precisamente el vínculo y la conciliación con el otro, con la otra clase social. La lucha de clases, entendida por el marxismo como separación, para Ortega sólo puede ser constructiva de sociedad, y para ello se requería de un poder espiritual que revelara una nueva moral de fundamento cultural. Para la puesta en

---

<sup>461</sup> Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, ob. cit., p. 72.

<sup>462</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Los problemas nacionales y la juventud” (1909), VII, 129.

marcha de la cultura como poder espiritual, todos los hombres han de participar de ella, y esto es posible cuando se hace una organización justa de la economía social; en este punto, Ortega coincide con Marx en el sentido de buscar un socialismo cultural. A lo que Ortega apunta es a que, como el poder espiritual se cultiva por medio de la educación, tiene que aspirar a una labor pedagógica tanto en la dimensión nacional como en la internacional. Esto se debe, sobre todo, a que Ortega concibe la realidad social como un todo unitario en la que no hay clases sociales disgregadas unas de otras sino clases de hombres, unidas por el poder espiritual, que los dispone como iguales y cuya igualdad ha de ser declarada ante la ley<sup>463</sup>.

En unas notas de trabajo, Ortega sigue el razonamiento de Muckle a la hora de razonar que Saint-Simon reconduce el poder espiritual hacia el socialismo. Parte de la idea de que la clase industrial no está constituida como una unidad, tan necesaria en la organización de los hombres para procurarse su convivencia y futuro. Esto lleva a que el principio de libertad económica caiga bajo el amparo de la clase media, cuyo daño colateral repercute en las clases bajas, lo que hace que en esta separación de la clase industrial tenga lugar el origen del socialismo. En Ortega, esta persistencia del poder espiritual como organización social se debe a la necesidad de distinguir entre política y legislación, ya que, desde la consideración marxista por ejemplo, se tiende a confundirlas por entender la palabra “poder” como una imposición de lo legislativo<sup>464</sup>.

El poder espiritual, de acuerdo con José Luis Molinuevo, es la educación que humaniza al individuo, y, por eso, la visión de Ortega era que tenía que convertirse en el eje central del socialismo cultural. Su labor fundamental es, en definitiva, la de una formación de opinión pública en el sentido de ir descubriendo lo que quiere el pueblo y

---

<sup>463</sup> Francisco LÓPEZ FRÍAS, *Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, 2.ª edición, prólogo de Julián MARÍAS, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985, pp. 47-49 y 101-104.

<sup>464</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Saint-Simon et le Saint-Simonisme”, notas 5 y 12, en caja 31, carpeta 3, carpetilla 13, [s. f.], AFOM. Para la alusión a Muckle, cabe suponer que Ortega se refiere al economista alemán Friedrich Muckle, quien publicó el libro *Henri de Saint-Simon, die Persönlichkeit und ihr werk*, en 1908. Por otra parte, aunque intérpretes como los mencionados Elorza, Menéndez Alzamora y López Frías relacionan este aspecto del poder espiritual orteguiano con Saint-Simon, sobre todo por su representación en el socialismo, también hay que apuntar que en Ortega está contenido el poder espiritual de Comte, pues éste ya expresaba el reemplazo del poder espiritual que significaba la religión católica y la confección de una nueva moral con la que los hombres se organizaran para su propio bien. Vid. Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*, J. B. Baillière et Fils, París, 1864 [1.ª edición de 1842], especialmente el tomo 6, lecciones 56 y 57. En concreto, esta edición consultada de la biblioteca personal de Ortega contiene marcas y subrayados en rojo sobre esas ideas.

orientarlo hacia ello a través de la educación. Éste es el carácter ético del poder espiritual, y, en esta línea, cabe hablar de que el ideal ético que persigue es, en verdad, un ideal político. Y por ideal hay que entender aquí el socialismo cultural que se mencionaba arriba, de ahí que el socialismo económico de Marx no podía considerarse como un fin sino como un medio. Procede referirse, en Ortega, a comunidad en el trabajo, en la que no había que establecer lucha de clases sino al trabajador como hombre moderno. La ética favorece, así, la justicia social, que se define por ser humana y humanizadora sobre un significado de clase social eminentemente. La denominación concluyente es la de socialismo ético, con el que Ortega conecta a Saint-Simon con Lassalle, de tal forma que el ideal ético convertido en ideal político es representación del poder espiritual y el poder nacional. Al tener en cuenta a Lassalle, se completa el socialismo ético con una base fichteana que ya promulgaba aquél, pues el problema que conllevaría el prescindir de Fichte es que el ideal ético no esté unido al ideal político<sup>465</sup>.

El poder espiritual, por tanto, queda encajado, en Ortega, como una trascendencia cultural, por verlo como la forma con la que se establecen criterios generales para que pueda surtir su propio efecto de organización social. El poder espiritual, como hecho cultural, rige una convención con la que los hombres sacan lo mejor de sí en aras de un bien común. Este argumento remite, pues, a lo que Ortega entiende por cultura, que, desde los textos primeros como el de “Renan”, la ve como un convencionalismo que se instala y afina tras la reflexión sobre el dominio de lo animal y espontáneo que hay en el hombre. Ese convencionalismo es lo artificioso, lo pulido y pulimentado, lo educado, sobre la forma natural. Y a lo que Ortega pretende llegar es a que, para el acuerdo y la concordia de las personas, es preciso un conjunto de normas que guíen la moral y el ideal estético de la sociedad. Esto lo define, al modo de Fichte, como la sustitución de un “yo individual”, despegado de todo proyecto que puede hacer en común la sociedad para conseguir sus mejores promesas, por la de un “yo superior”, que equivale a aceptar

---

<sup>465</sup> José Luis MOLINUEVO, “La crisis del socialismo ético en Ortega”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 33-34. El poder espiritual, en Ortega, implica un compromiso por parte de todos los sectores de la vida pública. En la década de los años diez, ya el filósofo madrileño cree conveniente que se eduque para ello desde todos los medios posibles, del que un ejemplo podía ser el diario *Faro*. Pero en carta del 30 de junio de 1908 a Joaquín Costa comenta que la publicación no da muestras de apostar por un socialismo ético, y que, dada esta situación, no podía considerársele más que un colaborador. Para esta carta de Ortega a Costa, *vid.* Joaquín G. LIZANA SALAFRANCA, “Una carta juvenil de Ortega y Gasset a Joaquín Costa”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n.º. 14, 1997, pp. 175-178.



voluntariamente a una entidad elevada de valores, en la que se decanta la cultura con sentido de generosidad que recae sobre el bienestar común, no sobre el personal<sup>466</sup>.

Toda esta proposición tan elaborada sobre el poder espiritual tiene cierta raíz en Adam Smith. En *Teoría de los sentimientos morales*, el filósofo y economista escocés atisba alguna forma de las acciones propias para el beneficio de todos, y en las que el egoísmo queda descartado para tal fin. Así, parte primero de que los actos de las personas no son aprobados o reprochados en función de su concordancia con reglas generales, sino que permiten descubrir la manera de perfilar esas reglas generales. El hombre tiene conocimiento de éstas necesariamente con anterioridad si tiene cierta sensibilidad por los actos que son merecedores de reproche y comprensión, por los que son dignos de aprobación por ser los que encauzan la conducta humana hacia el bien. Smith completa su tesis con que las reglas generales son aludidas, en último término, como normas de juicios, esto es, como lo que es justo e injusto, pero siempre que una vez las reglas generales hayan sido establecidas por la aceptación de la convergencia de los sentimientos del conjunto de las personas. El provecho de esa convergencia arraiga, pues, en la familiarización con los actos parciales convenientes que cada persona realiza para estimar la situación de convivencia en la que se encuentra con los demás<sup>467</sup>. En este sentido, esto es inspirador para el poder espiritual orteguiano al apuntar a un estado de conformidad de los hombres para los actos que conducen a la construcción de su sociedad, previo a la formulación de las sentencias judiciales que prescriben primero la regla general de lo que es bueno y malo, y con la que se dictamina lo justo y lo injusto. Es una concepción cultural del poder espiritual por el que los hombres convienen lo que es mejor para el funcionamiento de las reglas generales de la sociedad.

Ahora bien, es oportuno atender a la línea fichteana aprovechando lo que cuenta Pedro Cerezo en *La voluntad de aventura*. Ortega sigue a Fichte en tanto que contrapone a ese yo individual, cerrado en sus propios intereses y entregado al instante, el yo genérico, que se cultiva en la universalidad de la disciplina y se abre a la trascendencia del valor. Y esto quiere decir que el individuo se eleva a la sensibilidad general de la humanidad que tiene lugar por medio de la cultura. El hombre sólo puede

---

<sup>466</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Renan" (1909), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 47-49.

<sup>467</sup> Adam SMITH, *Teoría de los sentimientos morales*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1978 [1.ª edición de 1759], pp. 110-112.

definirse por la cultura, porque es por y en ésta donde se realiza la libertad, la que posibilita la autodeterminación propia del hombre, a raíz no de un acto espontáneo sino de un acto reflexivo por causa de la educación. Y, como cuando se habla de educación, se hace referencia a la cultura que es transmitida por ella, ésta, la cultura, hay que comprenderla en tensión con la naturaleza, y cuya función de la libertad es mitigarla con un orden ideal. En estas coordenadas opera el idealismo ético, de dominio fichteano, o mejor dicho, kantiano-fichteano. Este idealismo ético es, como especifica Cerezo, un idealismo objetivo, ya que lo que está declarando es limitarse a unas normas universales que ponen freno al subjetivismo. La manifestación de la objetividad, en sintonía con el neokantismo, es fruto de la denuncia por parte de Ortega del subjetivismo como carácter de la sociedad española. La cruzada contra el subjetivismo significa, por tanto la salvación del yo: por un lado, como impugnación del yo individualista y subjetivo, y, por otro, como acogida al yo genérico, el que queda abarcado por la cultura y se rige por un orden normativo. Y este argumento atraviesa el pensamiento político de Ortega. El yo genérico, por tanto, hay que entenderlo como el yo objetivo, y desde este planteamiento hay que declarar una sociedad moral, por encima, incluso, de la sociedad civil. Ambas son expresiones de la realidad social. La sociedad civil es el lugar en que los individuos intercambian pareceres e ideas y colaboran unos con otros; y la sociedad moral es la comunidad que se fundamenta en la razón, donde los individuos alcanzan un grado mayor de madurez, responsabilidad y conciencia y se determinan por la ley objetiva que es propia del criterio común. La humanidad se constituye, así, desde un principio de imperativo ético que caracterizaría la vida social. El individuo es visto como realidad humana si participa de la vida social, por cuanto su yo individual forma parte de la práctica del yo genérico<sup>468</sup>. Desde la concepción del poder espiritual orteguiano, el razonamiento es que, cuando los hombres se juntan para hacer una obra común, terminan sintiendo la unidad que subyace en esa obra y llegan a resoluciones

---

<sup>468</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 18-21. Por otro lado, aunque tratándose de un aspecto alterno, es menester resaltar que Cerezo, en el contraste de lo natural con lo cultural, identifica lo natural con lo biológico. Hay que reseñar que esa identificación es confusa porque, de acuerdo con el antropólogo Jesús Muga, lo natural no hay que comprenderlo como lo biológico, pues lo natural hace referencia a lo atemporal y estático, y, entendido así, se obtiene una visión cosificadora del individuo. Por eso, no ha de relacionarse con la biología, que ya ejerce una influencia esencial en la vida de cada persona y que, junto con otros condicionamientos (ecológicos, tecnológicos, grupales, económicos, políticos, psicológicos, simbólicos y numinosos), tiene lugar la ecuación de la cultura. *Vid.* Jesús MUGA SÁNCHEZ, *Principios de antropología: el holismo crítico*, Complutense, Madrid, 2013, especialmente el capítulo segundo.

más unánimes. Ésta es la manera por la que el individuo sentiría interés por las cosas<sup>469</sup>. Y así se llega al patrocinio de valores, como dice Cerezo. Por ello, para Ortega, había que procurar ejecutar la política como práctica que produce valores, y con esta premisa tenía que ajustarse a la ley objetiva que queda efectuada en el conjunto de la sociedad. El individuo, así, se realizaría culturalmente en el seno del todo social, su culturalización se regiría por principios objetivos y se relacionaría con los demás sobre la base de criterios genéricos y no particularistas. La función de la política tenía que ceñirse, por este motivo, a una pedagogía social centrada en germinar la cultura, dado que es en la vida social donde los individuos se hacen a sí mismos como seres culturales, y esto implica superar la crisis histórica, que, para Ortega, impedía seguir adelante como proyecto de nación, de acuerdo con el ideal ético constructivo para la reforma<sup>470</sup>.

Si algo pensaba Ortega que podía hacer el socialismo era utilizar su maquinaria regeneradora a través de la educación, de manera que con el mecanismo de la socialización de la cultura estableciera una estructura en la que las élites elevaran la categoría ética de los ciudadanos y reavivara un proyecto de nación europea culta en un régimen democrático-liberal. El partido portavoz del socialismo era visto por Ortega como el propulsor de la moralización y la disciplina de los obreros y el moderador de la reconstrucción del Estado y del fortalecimiento de la sociedad mediante la cultura, humanística o científica. El acuerdo político debería girar en torno, en este sentido, a un socialismo de corte liberal por el que el Estado conciliara los comportamientos enfrentados en la sociedad y profesara el principio del trabajo como pilar para la organización social. Muchas de las propuestas de Ortega entre los años 1919 y 1920 expresaban la defensa de los reclamos de los obreros, a la vez que señalaban los obstáculos para estas proclamas que podían venir por parte de la acción directa del sindicalismo anarquista y el calado bolchevique en el movimiento obrero español<sup>471</sup>.

Con el planteamiento del poder espiritual de fondo, hay que ver la política como el medio con el que se afiance un poder espiritual que organice la sociedad para

---

<sup>469</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 98.

<sup>470</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 23-24.

<sup>471</sup> Ángel VALERO LUMBRERAS, *José Ortega y Gasset, diputado*, Congreso de los Diputados, Madrid, 2013, pp. 42-44.

alcanzar su proyecto común de bienestar progresivo y convivencia entre los ciudadanos. Se sigue ahora para ello el trabajo de Ángel Peris Suay, “La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset”. En esta línea, Ortega entiende la política como el recurso por el cual se educa en nuevos usos sociales y el mecanismo por el que se reforma el carácter para el comportamiento en la vida social. La política, por eso, no puede situarse en el polo de las acciones políticas al margen de las creencias y el sentir colectivo. El acontecimiento de lo político debe corresponder con los usos sociales vigentes, de tal modo que toda transformación política y de poder institucional sea el resultado de los cambios que se han producido en la sociedad. El caso del problema de España para Ortega pasaba por la solución de una reforma cultural y moral, que tendría que originar una nueva opinión pública con la que los individuos adoptaran nuevas actitudes ante la vida social y política. Por ello, los cambios en la sociedad, para que surtieran un auténtico efecto, había que llevarlos a cabo en la profundidad de los usos, y esto podía conseguirse con la educación, con una educación más precisa en política y valores cívicos y ciudadanos, y no desde un plano único de la legislación. Lo que se perseguía también de esta manera era que la sociedad aprendiera con el cultivo de la educación la responsabilidad de mantener una actitud crítica, a fin de someter a control los abusos del poder público y no *normalizar* los malos usos haciéndolos pasar por cotidianos<sup>472</sup>.

Esta crítica, o autocrítica de la sociedad, se debe al contexto socio-histórico y político de la España que Ortega valora, por lo que creía necesaria una cultura política para el progreso y bienestar del país, y de ahí también que hubiera que asentar un poder espiritual en beneficio de la convivencia. Siguiendo a Pedro Cerezo, es cierto que la Restauración había contribuido a una estabilidad política, pero con el coste añadido de que cada vez era mayor la distancia entre la sociedad y la política que dificultaba los programas de reformas sociales. El juicio orteguiano, por eso, alcanzaba a la sociedad civil, que en pocas ocasiones manifestaba su disconformidad con la actividad política, lo que la hacía mostrarse cómplice con ella y, consecuentemente, afectaba a su actitud vital. Un turno de partidos no sometido a crítica conllevaba la pasividad de la sociedad ante el ejercicio parlamentario de los gobernantes, así como el abandono de la exigencia de cualquier sentido de excelencia o de elevación, al menos paulatina, del

---

<sup>472</sup> Ángel PERIS SUAY, “La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset”, *Pensamiento*, vol. 65, n.º 245, 2009, pp. 472-473. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Reforma del carácter, no reforma de costumbres” (1907), I, 112-114.

nivel histórico. En esta línea, si la política era ineficaz o incompetente, la sociedad, por su parte, degeneraba el nivel histórico por su indolencia. Según Cerezo, de este modo caía todo postulado ético de los valores, pues sucumbía, principalmente, el valor de la excelencia abriendo el camino a que cualquier otra cosa lo sustituyera en su lugar. Ortega localiza el mal de España en una vertiente orgánica de la sociedad, y desplaza la visión del regeneracionismo de Costa, que responsabilizaba únicamente a los políticos, aunque no la excluye. Por todo esto, la mejora del país no sólo era posible con la transformación de la política, requería de una transformación más sustancial como era la de los usos profundos de la sociedad, que atañía a la actitud que había que adoptar ante la política y la misma vida<sup>473</sup>.

Para que el poder espiritual se exprese y quede realizado, en Ortega desemboca en, cierta medida, en el poder social. Distingue dos aspectos para explicar este poder social. Por un lado, habla de la repercusión del trabajo de una persona que puede tener si es respaldado por un grupo. Se consigue un efecto de poder social, pero este poder social tiene una naturaleza utilitarista, que lleva a que tal poder tenga una dimensión reducida y que no sobrepase el ámbito de los interesados por el trabajo de esa persona, al tiempo que esta persona ve menguado su propio poder. Pero, por otro, si el apoyo a una persona y su trabajo procede de un sector muy amplio de la sociedad, el poder social que alcanza puede tener límites incalculables. El poder propio de esa persona irá creciendo, con el añadido gratuito que le viene de la atención que le presta una dilatada proporción de la sociedad. Este segundo tipo es el que Ortega identifica con el poder social. Ahora bien, por causa de este segundo poder social también establece una relación entre el éxito del político o gobernante, indistintamente de su seriedad profesional, y la sociedad que lo secunda, aunque Ortega llama la atención de que tiene que ver mucho el país de que se trate (del poder espiritual arraigado y de la cultura política en función, que se diría desde esta tesis doctoral). Sería de recibo pensar que, cuando el político es asistido por un mayúsculo poder social, se debe a que el pueblo está sumergido en la preocupación política y participa de los asuntos públicos, pero, para Ortega, no era éste el caso en España, pues no había una ciudadanía comprometida activamente con la actividad política. Esta peculiaridad de un poder social tan mayoritario a favor del político distinguiría a la sociedad española de otras europeas

---

<sup>473</sup> Pedro CERESO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 295-296.

como, por ejemplo, las de Francia y Alemania, que no habían gozado nunca de un poder social que amparara al político medio. La cuestión de fondo es que el poder social se define según actúe sobre determinados tipos de personas, y, en función de a cuál se dirija, organiza una forma concreta de país. El resultado de esto es decisivo, porque, en consecuencia, las sociedades son lo que a esas personas han insuflado. Y de ahí que, para Ortega, el avance de un país proceda de la relevancia que le dé a personas que puedan marcar una referencia o un modo mejor de vivir. Ortega pone el ejemplo de Francia en comparación con España. Dice que el país galo otorga poder social a diversas profesiones y clases de hombres, y el político no parte de un reconocimiento superior con respecto a los demás oficios. Y lo que ocurría en España es que al político se le daba más poder social no por tratarse de un país político, esto es, con preocupación política, sino por no haber personas destacadas que se tuvieran como ejemplos y hubieran inspirado un poder espiritual previo<sup>474</sup>. En definitiva, el poder espiritual que aquí adopta el papel de poder social es lo que se denomina también como poder vital, ya que el *modus operandi* es el de que cada persona dé una fuerza vital a su labor para impulsar con dinamismo la actividad que exige la puesta en marcha del país. Es lo que Ortega concibe como la construcción de una España del porvenir.

En “Hacia una mejor política”, Ortega hace mención a dejar un país distinto a las generaciones venideras, y eso significaba que las personas asumieran que los cambios son difíciles y por ello cada cual tenía que colaborar con su trabajo, con el que se crearía una conciencia de labor por un proyecto de vida en común. Anticipa así la idea del poder social en este texto de 1917 con respecto al de “El poder social” de 1927. Aunque en “Hacia una mejor política” Ortega habla a propósito de las Juntas de defensa, la tesis que mantiene de fondo es que no podía darse legitimidad a esa institución militar, porque se estaría ordenando un poder social conforme a los intereses militares, un hecho extraño en el contexto de la Primera Guerra Mundial teniendo en cuenta la no implicación de España en la contienda. Ortega refiere que ese poder social cubierto de miliciano era lo propio en el mundo antiguo, pero que en el siglo XX era el carácter jurídico del obrero lo que tenía que dar forma al Estado. En el proyecto de convivencia, de país o de porvenir, los militares no debían dirigir la trayectoria sino colaborar con los

---

<sup>474</sup> José ORTEGA Y GASSET, “El poder social” (1927), IV, 89-92.

obreros, con los hombres civiles de la calle, en el intento de una España del tiempo histórico en que vivían<sup>475</sup>.

Se alude de nuevo, de esta manera, al poder vital afirmado arriba, en tanto que cada uno contribuya con su trabajo en el engranaje de la articulación y la actividad del país. Esta idea aparece con posterioridad en el “Epílogo para ingleses” de 1938, cuando Ortega acentúa que el poder social está sustentado en las vigencias. Esto lo dice a propósito de la visión que tiene de Europa como una población “desocializada”, esto es, sin vitalidad como elemento que facilita la convivencia basada en principios vigentes. La razón que arguye es la de que hay una parte de Europa que se acoge a unos principios nuevos que quiere instaurar, al tiempo que hay otra que trata de mantener los principios tradicionales. Y esto significaba que ni unos ni otros podían ser considerados como los vigentes, porque, en la pugna de principios, los unos no son todavía y los otros han dejado de ser ya. Las vigencias son plenas cuando simplemente se usan, no se combaten, y para ello requieren de su interiorización, sin que pertenezcan a nadie ni a ningún grupo determinado. Ortega advierte de que se produce una debilidad moral al atender, en muchos casos, a vigencias ajenas, y así no puede haber entendimiento en una sociedad ni entre unas sociedades con otras<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Hacia una mejor política” (1917), III, 28-29. En unas notas de trabajo de Ortega también se encuentra ese aspecto del pervertido poder social dado a los militares tan felizmente. Señala el peligro de conquista del poder cuando gobiernan los que no deben y resalta, por ello, las ventajas de la democracia liberal, porque en ésta los ciudadanos son gobernados por los que tienen el poder público en régimen de representación. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Sociología y política”, caja 8, carpeta 19, notas 1, 2, 2.2 y 3, [s. f.], AFOM. Estas notas pueden fecharse en la década de los años treinta o, incluso, de principios de los cuarenta por las alusiones a Mussolini, y sus intenciones de crear un nuevo Imperio romano, y a Alemania, país que firmó su alianza con Italia pocos meses antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Pero, en cuanto al contenido de estas notas, tienen relación con la temática que aborda el período histórico de esta tesis doctoral, pues destaca el error de conceder poder social, además de a ciertos gestores políticos como a Mussolini (contrario a las propuestas del liberalismo) y a los militares una vez acabado el Directorio (se entiende que el de Primo de Rivera), a algunos oficios como el del intelectual que se reviste de político cuando un país carece de interés por la política. Ortega compara aquí también los casos de España y Francia. Para un análisis de la transición entre la caída de Primo de Rivera y la configuración de un régimen político sobre bases sociales y civiles, en las que todavía pesaba la sombra militar, *vid.* Genoveva GARCÍA QUEIPO DE LLANO, *El reinado de Alfonso XIII. La modernización fallida*, Historia 16, Madrid, 1997; Santos JULIÁ, *Un siglo de España. Política y sociedad*, Marcial Pons, Madrid, 1999.

<sup>476</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Epílogo para ingleses” (publicado en 1938), en *La rebelión de las masas* (1930), IV, 518-519. Con anterioridad al “Epílogo para ingleses”, en noviembre de 1930, Ortega señalaba el momento de caducidad de las instituciones vigentes y la intención de iniciar una nueva singladura que por fin educara un nuevo carácter o poder espiritual en la sociedad y un nuevo comportamiento o cultura política ante la vida pública, de tal manera que pudiera verse reflejada en la forma de desarrollarse la actividad política y en la creación de un Estado para tal fin. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “El error Berenguer” (1930), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 762-764.

Es en *Misión de la Universidad* donde Ortega encuadra su plan de reforma de la vida pública y social, la cual define como la “creación de usos nuevos”. Por eso, el papel que han de jugar las instituciones universitarias en la renovación del país no había de quedarse estrictamente en la enseñanza de los estudiantes. El argumento es el siguiente. Se tenía la percepción de que la enseñanza secundaria inglesa y la universitaria alemana eran paradigmáticas y serían, entonces, dignas de imitar. Pero el error de base era pensar que, puesto que una nación, si goza de riqueza y esplendor, también su sistema educativo es bueno, Inglaterra y Alemania era naciones modélicas por este hecho. Ortega añade que, para que una nación fuera modélica por su educación, habría que decirlo asimismo de la política, la economía o de la religión, esto es, de tantos usos como la integren para su conformación como nación. Porque, cuando alguno de los usos ha degenerado, es difícil que pueda esperarse algo de su educación a pesar de que sea la más exquisita y cuidada. Si se transfirieran, por ejemplo, la enseñanza secundaria inglesa y la universitaria alemana, sería un equívoco porque tan sólo suponen una parte de Inglaterra y Alemania como naciones. Lo que mantiene a un país como proyecto es el conjunto de todos los elementos que forman la realidad de la vida pública, y la salubridad de su integración<sup>477</sup>. La conjunción y la armonización de las vigencias de diversa índole que constituyen el plan de actuación de un país es el poder espiritual que aquí es identificado como poder nacional. Este poder nacional es lo que da equilibrio y pone al día a la sociedad en su proyecto integrado de usos y vigencias actualizados. En este sentido, el poder nacional es el que facilita la configuración de un porvenir en el que queden afiliadas las tareas particulares de las personas en el seno de las aspiraciones generales.

A la altura de los inicios de la década de los años treinta, es el momento que puede considerarse en que Ortega pone en práctica su concepción sobre el poder espiritual (visto como poder nacional) y de acuerdo con el planteamiento de *Misión de la Universidad*, y con el propósito de fundar una cultura política. Tal y como describe Margarita Márquez Padorno, la Restauración monárquica ideada por Cánovas había agotado ya todas sus oportunidades de renovación y modernización sociales y políticas, tras la apariencia democrática del turno de partidos y la Dictadura de Primo de Rivera y su sucesor, el general Berenguer. La sociedad española no tenía ante ella resortes de

---

<sup>477</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 532-533.



poder sobre los que apoyarse, y de ahí que Ortega pensara que era el momento de que, mediante la prensa, se hiciera llegar la puesta en marcha de un poder espiritual que debía provenir de las capacidades educativas de la Universidad. Este poder espiritual había que entenderlo ya como un poder nacional en el sentido de construcción de una nueva sociedad que se lanzara hacia un proyecto común de actitud crítica ante la vida política, la formación y educación ciudadanas y las aspiraciones de bienestar. Para Ortega, si bien el medio de la prensa era el adecuado para gestar un poder espiritual, la dificultad estribaba en la falta de profesionalidad del oficio de periodista. Éste fue el hecho por el que Ortega y otros intelectuales como Besteiro, Asúa, Ríos o Marañón trataron de hacer llegar la Universidad a la sociedad a través de la prensa, a fin de inspirar un poder espiritual en la vida pública<sup>478</sup>.

En efecto, el objetivo de que la Universidad interviniera en la vida pública se debía, precisamente, porque el poder espiritual efectivo en ella era el de la prensa. Ésta adquirió tal facultad de poder porque la Iglesia, que era la institución que lo regía, se había encerrado en el pretérito, cuando lo característico de la vida pública es su plena actualidad, como también el Estado en manos de la democracia es timoneado por la opinión pública. El ámbito de la vida pública se vio, así, en manos de la prensa, que es el que se encarga del poder espiritual en un presente dado. Para Ortega, radicaba en esta realidad la pobreza cultural, profesional y científica de la sociedad, pues la *espiritualidad* que ejercía la prensa pecaba de superficialidad al incitar al resentimiento, en parte por la defensa de sus propios intereses empresariales, en lugar de promover una actitud crítica de la vida pública con el poso de la cultura. La Universidad cubriría esta falta histórica, pues, al ampliar su cometido de enseñanza de estudiantes a la ocupación de las carencias de la vida pública, daría un rango más elevado del poder espiritual que el de la prensa<sup>479</sup>.

---

<sup>478</sup> Margarita MÁRQUEZ PADORNO, “La dimensión pública del intelectual: las misiones de Ortega y Gasset”, en José LASAGA, Margarita MÁRQUEZ, Juan Manuel NAVARRO y Javier SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, pp. 210-211.

<sup>479</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 567-568. También hay en este argumento una evocación al poder espiritual comteano con respecto a cogerle la delantera a la prensa: “La domination spirituelle du journalisme, naturellement échue aujourd’hui à de purs littérateurs, ordinairement impropres, soit en eux-mêmes, soit surtout par l’ensemble de leur éducation, à sentir suffisamment ce qui constitue la saine élaboration rationnelle d’une question quelconque”. Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*, ob. cit., tomo 6, lección 57, p. 337.

Asimismo, Javier Zamora ha insistido en la capacidad de poder espiritual que cabe atribuirle a la Universidad. Lo relevante de la propuesta orteguiana era, como planteaba en 1907, en “Reforma del carácter, no reforma de costumbres”, no tratar de enmendar tan sólo los abusos sino crear usos nuevos, y en esto tenía que centrarse la reforma universitaria con el fin de calar en la sociedad, lo que implicaba una reforma política también. Si bien Ortega difería de su idea de juventud de que la Universidad debía realizar sus esfuerzos en la investigación y formar a nuevos investigadores, mantenía la función de dedicarse a educar a los profesionales para su trabajo, incrementándola ahora en que todos los estudiantes tenían que ser educados para ser cultos. La cultura suponía, por un lado, el conjunto de conocimientos y saberes, pero, además, por otro, el sistema de ideas en que el hombre se encuentra. Zamora afirma que la Universidad de la que habla Ortega tenía que sustituir la ciencia por la cultura como sistema integral, por ser la cultura con la que el hombre obtiene respuestas para su proyecto de vida<sup>480</sup>. Pero tiene cabida una interpretación que intenta ser más completa sobre la base de la propia frase de Ortega de que “la Universidad tiene que ser *antes* que Universidad, ciencia”<sup>481</sup>, y es que la cultura no tiene por qué ser incompatible con la ciencia (el conocimiento, el saber, la competencia, que tan necesarios son para que cada uno haga bien su trabajo y contribuya con ello al progreso y al bien de todos y al proyecto en común), ya que, si la cultura es un sistema integral, incluye también tantas otras cosas como la ciencia, pues todas tienen y son vasos comunicantes de la cultura. Se trataría de que, con esta visión más abarcadora de la cultura en la que se incluye la ciencia, se gestase un estado de colaboración en la que los hombres estén unidos para la gran tarea que es la obra de un país. Y se forje, en definitiva, un sistema de virtudes cívicas, aportadas por todas las esferas que componen la cultura, que favorezcan la organización social para enfrentar los contratiempos de la vida pública.

---

<sup>480</sup> Javier ZAMORA BONILLA, “El sentido humanista de la Universidad. Comentario a un texto de 1930: *Misión de la Universidad*, de José Ortega y Gasset”, en Manuel Ángel BERMEJO CASTRILLO (ed.), *Manuales y textos de enseñanza en la universidad liberal*, Dykinson / Instituto Antonio de Nebrija, Madrid, 2004, pp. 747-749. También, un trabajo reciente expone más detalladamente el lugar que tiene estipulado la educación en la Universidad como formación que coordina la cultura y la profesión. Vid. Santiago FORTUÑO LLORENS, “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, Cátedra, Madrid, 2015 [1.ª edición de 1930], pp. 9-64.

<sup>481</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 566.



## **5. Quinta parte:**

### **el concepto de nación**



Los tres capítulos que componen este bloque analizan la idea de nación en Ortega. Por un lado, se elabora un concepto de nación fundado en su distinción del Estado; por otro, se estima la implicación política como construcción de la nación por medio de un programa educativo; y, por último, se considera la moderación necesaria del Estado para que tenga lugar la vida en libertad del individuo y la sociedad por medio de su proyecto de nación. Los tres aspectos se desarrollan desde el subsuelo de la cultura política como una nueva actitud ante la vida pública para la transformación de la realidad social.

El capítulo 5.1 mantiene que, en Ortega, la nación es un supuesto que antecede al Estado. Este planteamiento parte de que el centro de su filosofía reside en la vida como concepto de mayor trascendencia, y en cuya vida el individuo y la libertad son la máxima expresión tanto en la esfera personal como en la social. Por ello, los individuos que viven en sociedad se unen motivados por una convivencia con la que pueden organizar empresas mejores para su existencia, esto se refiere a la nación como proyecto de individuos y del que, detectada una serie de necesidades vitales, se crea un Estado para la consecución de sus objetivos.

La nación se dispone como un asunto público, en donde tiene que darse una educación política para que los individuos tengan un sentido de lo político. Sobre este planteamiento gira la exposición del capítulo 5.2. El hecho de que la nación cree un Estado en atención a sus intereses comunes conlleva que toda actividad política se realice como medio con el que garantice derechos y deberes de los ciudadanos al tiempo que gestione que los poderes públicos respeten las libertades individuales. En la educación política habría una intención de inculcar a la sociedad una actitud crítica, de fundar una cultura política para la base de la construcción de la nación. De ahí que, para Ortega, la política tuviera que complementar a sus labores de gobernación y administración estatal la gestación de programas educativos para la participación social.

Entendidas la nación como un proyecto de vida en común y la política como una actividad que da cauce a ese proyecto a través de un programa educativo, por último, el capítulo 5.3 consiste en la advertencia orteguiana de que al Estado le corresponde una acción medida ante la vida del individuo, tanto es su ámbito más personal como en el plano social. Sobre esta base, la teoría de la cultura política que Ortega perfila es la consideración de un Estado que tenga marcados unos límites que permitan a los

individuos hacer su vida, obrar en libertad sin cotos de Estado, y disponer de una educación que, además de adquirir de una formación, les capacite para elegir y adoptar una actitud a nivel grupal en la vida pública. A este propósito hay que ligar la nación como proyecto común, y puesto que el Estado tiene asignadas las funciones efectivas del poder, para tal desarrollo de vida individual y social hay que acudir a la cláusula de equilibrio entre nación y Estado. A este respecto, el pensamiento político orteguiano gira en torno a que el Estado dé asistencia a la sociedad en su proyecto de nación y no la sustituya o engulla. Las reformas políticas están referidas, en este sentido, al Estado, pues es el recurso que tiene una sociedad para alcanzar sus metas. Por ello, para el objetivo de aquel equilibrio, en tanto que el Estado no debe hacer un abuso de sus funciones de poder, la nación sustenta su razón de ser en la educación y la cultura porque son elementos para la moralización, formas con las que conseguir una mayor plenitud de su vitalidad.

## 5.1. Revisión del concepto de nación

Desde el desarrollo que ha venido haciéndose a lo largo de esta tesis sobre la visión de cultura política de Ortega, de una actitud crítica compartida por los individuos ante la política y en cuya actitud juega un papel relevante la educación, el principio del que se parte para abordar el tema de la nación es el del vínculo necesario entre la cultura política instaurada y la nación que se pretende definir entendiéndola como el proyecto común que los individuos hacen en sociedad para procurarse una vida mejor. El problema que se abre cuando se trata de dar con un concepto de nación en Ortega depende, en muchos casos, de las ideas personales de intérpretes y estudiosos del pensamiento político orteguiano, lo que puede dar lugar a atribuir a Ortega ideas sobre la nación que, tal vez, no tengan mucho que ver con lo que mantiene, o a enfocar el asunto de la nación mezclado con el del Estado y, a veces, dar como definición de Estado lo que en Ortega aparece como nación, o viceversa<sup>482</sup>. En el período de la obra política orteguiana que aborda esta tesis doctoral, es cierto que al menos se encuentran tres momentos en los que el Estado se sitúa en un punto importante para sanear la vida pública: así el socialismo de juventud en Ortega, gran parte de los textos entre 1917 y 1920 a raíz, precisamente, del acontecimiento de las Juntas de defensa y en el programa político de la Agrupación al Servicio de la República en torno a los años 1930 y 1931. Sin embargo, siguiendo el desarrollo de este trabajo doctoral, y a pesar de esas posibles percepciones de la preponderancia del Estado, la nación en Ortega hay que verla en un orden previo al aparato estatal<sup>483</sup>, ya que hay que primar que Ortega es un filósofo cuyo

---

<sup>482</sup> Un artículo reciente aborda exhaustivamente algunos estudios hechos sobre la nación en Ortega. Si bien mantiene que los intérpretes divergen estrepitosamente a la hora de concluir lo que Ortega entiende por nación, el autor del trabajo tampoco toma una postura definitiva ni establece distinguos en la relación entre nación y Estado, e incluso incide en que en el filósofo madrileño es un asunto ambiguo. Vid. Juan BAGUR TALTAVULL, “La idea de nación en Ortega y Gasset: estado de la cuestión”, *Ab Initio*, n.º 7, 2013, pp. 125-160.

<sup>483</sup> No obstante, en textos muy tardíos de Ortega aparece la apreciación de la nación como un acontecimiento precedente al del Estado. Alude a la nación como “una unidad de convivencia” y cuyos hábitos la identifican con respecto a los de otras naciones; y por Estado entiende el “reglamento” que vela por el curso de esa convivencia y actúa cuando se transgrede, y está referido a las autoridades y a las personas que gobiernan en su nombre pero sin estar identificado con ninguna persona concreta. También, al hablar de nación en términos europeos, se refiere a una “conciencia de nacionalidad” de cada país cuando habla de sus sabios, sus poetas, etc., para compararse con otros; e incluso esa conciencia estaría reafirmada “antes de todo democratismo”. José ORTEGA Y GASSET, “En el fondo, quería lo mejor.— Un capítulo sobre el Estado” (1953), VI, 838-840, y *De Europa meditatio quaedam* (1949), X, 88-89. Ahora bien, algunos autores como Fernando Llano resaltan que el motivo del nacimiento histórico de la nación se debe a la forma de marcar su autonomía en política nacional de la política de Estado, sobre todo en los tiempos en que las instituciones públicas atravesaban problemas de funcionamiento limpio y de atención a la sociedad. Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, Dykinson, Madrid, 2010, p. 153. Pero un argumento de esta característica lleva implícita la presunción de un origen de la nación en el



centro de radicalidad filosófica es el individuo, su vida y la libertad de la que se origina todo quehacer personal y social. Bajo este presupuesto, se trata de crear la nación como proyecto de individuos que deciden vivir juntos y darse las mejores posibilidades de vida en todas sus dimensiones. Por otra parte, hay que tener en cuenta que no toda convivencia apunta necesariamente a la formación de una nación, como podrían ser los casos de las agrupaciones primitivas, las tribus, las culturas nómadas o algunos tipos de comunas. La convivencia a la que aquí se hace referencia, al menos en la filosofía política de Ortega, es la relacionada con los individuos que viven en sociedad y se forjan una idea de nación como proyecto de vida, y para lo cual el Estado como entorno de un sistema político es considerado como el instrumento que ayuda a ese propósito.

Podría ocurrir que el Estado tuviera mecanismos viciados o degenerados y no cumpliera con el objetivo atribuido, por eso un instrumento no puede convertirse en el eje central de la vida, su valor no debe estar por encima del de las personas porque éstas, en el curso de su evolución, inventan instrumentos con los que satisfacer sus necesidades, de ahí que las personas no sean las que se dispongan al servicio de los instrumentos creados por ellas. En este sentido, la sociedad que se forja un proyecto de nación se encuentra con unas necesidades y, por eso, crea un Estado para resolverlas. Las necesidades pueden ser de diversa índole: sociales, económicas, políticas, educacionales, judiciales, territoriales, agrícolas, de transporte, de trabajo, etc., en suma, de todo aquello que afecta al individuo, pero que, por encontrarse éste en una situación reducida en la que por sí solo no puede encauzar soluciones a gran escala, se suma a un proyecto común que se sirve de las instituciones del Estado para que tal proyecto avance. Confundir o identificar Estado con nación es dar por hecho que el individuo es lo que las instituciones priorizan, y esto es anegar la propia vida del individuo y su libertad para juntarse con otros y dirigir el cauce de lo que creen que es mejor. Y, aunque en la práctica se dé esa sensación de que desde el Estado se marcan las vías por

---

Estado, lo cual no es el compartido en esta tesis doctoral. De hecho, sin entrar en análisis filosóficos del lenguaje, Llano maneja en esta obra términos como el de “Estado nacional”, que podría interpretarse sobre la base del pensamiento orteguiano como Estado o instituciones al servicio de la nación; pero otros de los que también habla, como “Estado-nación” o “nación-Estado”, no existen en la obra publicada de Ortega (*cfr.*, por ejemplo, pp. 127, 131, 152 y 155). En coincidencia con Enrique Aguilar, hay que decir que algunos episodios de la historia han puesto de manifiesto que nación y Estado no han convergido y han dejado expuesta la distinción entre ellos. Y se pueden dar diversas combinaciones: Estado binacional, Estado multinacional, nación compuesta de varios Estados, Estado sin nación, nación sin Estado... Enrique AGUILAR, *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998, p. 96.

las que tiene que transcurrir una nación, el hecho es que ese Estado tiene que funcionar de la forma que haya sido constituido para posibilitar la vida en común de los individuos, que preexisten al Estado y que, en todo caso, se han formado en nación para emprender un proyecto de vida en común y han creado un Estado para ir sacando adelante ese proyecto. Lo primero que ha de verse en Ortega, por tanto, es que trata de hallar un concepto de nación, porque, cuando se sabe qué es una nación, toda labor que se realice recae en la intención de hacer la nación. Por ello, la sociedad abre los caminos que precise para contribuir a esa construcción de la nación. Y, en concreto, en relación al tema de esta tesis doctoral, puesto que la nación supone un espacio de lo público y lo común, la política es una actividad que no debe desdeñarse, y por esto la educación política tiene que estar dirigida a sensibilizar a los individuos con los asuntos de la sociedad al tiempo que los políticos de profesión tienen que gestionar sus actividades de partido y parlamentarias de acuerdo con el sentir de la sociedad. Este sentir puede estimarse a través de la opinión pública que los partidos políticos canalizan y representarían en función del voto, u otras vías como propuestas de fuerzas civiles, plataformas, movimientos reivindicativos o medios de información. La nación, se ha dicho ya, crea un Estado para su progreso y bienestar, y de ahí que la política y los poderes públicos medien entre estos dos polos en beneficio del país, donde rijan derechos y deberes de los ciudadanos, pero con los que no se mitigue la libertad individual. El Estado, en Ortega, es resultado de la historia, y en un mismo sentido es también cultural, de los usos y creencias que en un tiempo determinado estén vigentes.

Hay que reseñar que algunos historiadores modernistas mantienen el supuesto contrario de que es el Estado, el poder político, el que construye la nación. Por ejemplo, por citar algunos casos, Eric Hobsbawm afirma que, para acreditar la relevancia de las naciones, sus élites inventaron tradiciones con las que remitieron a un lugar de origen o una descendencia común. Además, arguye que el concepto de nación es reciente, que no podría situarse en fechas anteriores al siglo XVII y que, por tanto, se trataba de algún tipo de entidad social sujeta al territorio que quedaba delimitado según la concepción de Estado moderno. Para Benedict Anderson, la nación surge a finales del siglo XVIII con motivo del afán nacionalista que produjo la dispersión europea en sus colonias, sobre todo en América. En este sentido, dice que la construcción nacional se debe a que nuevas formas de asociación política correspondientes a Estados emergentes se autodenominaron deliberadamente como nación, y de esta manera las naciones en

cuestión se refirieron a sí mismas aludiendo a una larga tradición sin que hubiera una historia real detrás. Y José Álvarez Junco se atiene a criterios instrumentalistas, con los que las naciones serían construcciones artificiales que obedecen a intereses políticos. Afirma que el discurso de una identidad nacional lleva a una visión primaria de la nación, que imprime tal fuerza en las personas que hace que la vean como una realidad natural anterior a cualquier otra<sup>484</sup>. Estos autores asumen un denominador común para la nación, y es el hecho de atribuirles un rasgo de etnicidad que vinculan con la nación, por lo que concluyen, en cierto modo, que esa homogeneidad hay que relacionarla con leyendas inventadas o mitos que hacen de la nación una realidad primigenia. En lo que respecta al planteamiento de esta tesis doctoral sobre la nación, esos argumentos no tienen cabida, no porque se pretenda desecharlos sin más, sino porque, en lo que concierne a Ortega, el concepto de nación no gira en torno a mantener un discurso mitológico, ni habla de principios esencialistas, ni se sustenta en razones nacionalistas. En Ortega, este asunto es tratado con un fundamento filosófico, y de esto tratan de dar cuenta este capítulo y los dos siguientes que componen el presente bloque dedicado al concepto de nación.

Así, entonces, el filósofo madrileño subraya el episodio de las Cortes de Cádiz como el renacimiento de la historia de España, en el que se adopta una nueva visión del pasado de la nación en aras de una nueva tarea para el futuro. Considera, por ello, que poco tenía que ver la influencia de un gobierno, pues éste estaba definido por su debilidad. Y como prueba era que el pueblo fue el que se puso en ese tiempo a vivir de sí mismo, es decir, sin remitirse a ningún tipo de estructura jerárquica, lo cual daba el indicativo de que era el momento de acceder al curso de la historia, de hacer una nación. Esto, según Ortega, correspondió al pueblo, a lo que se entiende por las entrañas del pueblo, su espontaneidad, los pequeños terrenos anidados, lo cual dio lugar a una guerra de independencia. La búsqueda de unas Cortes constituyentes y su consecución implicaban el logro de la independencia y la nación posible. Así es como Ortega trataría de hallar un nexo entre nación y Estado por medio de la convocatoria de Cortes, porque el pueblo por sí solo no se cubre de argumentos jurídicos como los que significan los decretados por las Cortes, es la nación la que delimita una *jurisdicción*, que en este caso

---

<sup>484</sup> Eric J. HOBBSBAWM, *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; Benedict ANDERSON, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londres, 1991; José ÁLVAREZ JUNCO, *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 2012 [1.ª edición de 2001].

Ortega lo subraya como forma de independizarse de las ideas influyentes en la época, las que provenían de Francia. Es una manera de hacer patria en el sentido de adoptar una propia identidad y hacer un país, así se marca, además, una diferencia con la visión patriótica del pasado y se intenta la patria del futuro. En la preocupación por lo que hay que hacer mañana es como se pone en marcha el porvenir<sup>485</sup>.

En lo que Ortega refiere de las Cortes de Cádiz hay que acudir a la inquietud del pueblo por fundarse en nación y que remite a los años previos a la Constitución de 1812. El Levantamiento del 2 de mayo, ocurrido en el año 1808, tuvo su origen en la protesta popular generada por la angustia que producía la incertidumbre creada por el Motín de Aranjuez. Aquel 2 de mayo fue redactado el Bando de los alcaldes de Móstoles, el cual hacía un llamamiento a los pueblos de la carretera de Extremadura y de sus alrededores para que acudieran a Madrid a hacer frente a las tropas napoleónicas. El Bando suponía una proclama popular contra los franceses, y la lucha callejera que se inició en Madrid de forma espontánea fue dando lugar a la Guerra de la Independencia Española. En un estudio histórico al respecto, David Martín del Hoyo y Jesús Rodríguez Morales dan cuenta de que, si bien el Bando del 2 de mayo no tuvo el alcance deseado pues las autoridades que enviaron hombres para socorrer a los madrileños se vieron obligadas a abortar cualquier intento belicoso acatando instrucciones del Gobierno central, lo cierto es que causó alarma en las entonces regiones de Extremadura, Castilla la Nueva y Andalucía. Una semana después del Bando y tras el conocimiento de lo sucedido en Madrid, en Oviedo se produjo una sublevación por parte del vecindario, que impidió los comunicados de la Real Audiencia. Los ovetenses depositaron su confianza en la Junta General de Principado de Asturias y distinguieron a Fernando VII como rey. La Junta acordó examinar la situación en las provincias limítrofes de Galicia, Cantabria y León. Todo ello, junto al acontecimiento del 2 de mayo en Madrid y la movilización que provocó el Bando, se puede interpretar como hechos aislados aunque promovedores de la Guerra de la Independencia, que no tuvo inicio en un lugar concreto sino simultáneamente en diversos puntos del país: La Coruña, Santander, León, Badajoz, Zaragoza, Sevilla, Córdoba, Cádiz, Granada, Tarragona, Cartagena, Mallorca. Surgieron juntas locales y regionales, que debatieron sobre la soberanía de las instituciones legítimas, y declaraban, de esta manera, la Guerra de la Independencia a

---

<sup>485</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Calma política.— Un libro de Pío Baroja” (1912), I, 541, y “La Cortes de Cádiz” (1912), I, 579-580.

Napoleón. A pesar de que el Bando fue amortiguado por la Junta de Gobierno y el Consejo de Castilla con el fin de detener la insurrección, aun así llevó a los españoles a la toma de conciencia de nación frente a la invasión francesa<sup>486</sup>.

No obstante, esto no quiere decir que la guerra se debiera a un acto de pura espontaneidad por parte de los españoles contra el ejército francés. El punto de partida se halla en algunas manifestaciones populares, que no duraban mucho tiempo ni se realizaban con exaltación. De hecho, reconocían a Fernando VII como rey legítimo. A medida que la insurrección fue expandiéndose por la opresión napoleónica sobre la sociedad civil, que se veía perjudicada por la falta de alimentos y de fondos de consumo básico, aquellas protestas se dirigieron a respectivas autoridades locales y regionales para pedir la formación de juntas. Estas juntas las organizaron personalidades distinguidas de cada municipio, como alcaldes, regidores, abogados, comerciantes, nobles y clérigos, los cuales se adjudicaron la dirección del levantamiento. En un primer momento, esas justan locales y regionales se ocupaban de resistir contra la guerra, gestionar la operación y asegurar el orden público. Sin embargo, se trataba de instituciones de tipología muy variada, y que, aunque recogía el influjo social, su soberanía se sustentaba en la Monarquía. Y reaccionaron contra los representantes de la autoridad central (capitanes generales, gobernadores, corregidores) ante la noticia de un cambio de titularidad en la corona, sobre todo en municipios y ciudades que no estaban bajo el dominio de los franceses. La lucha contra la invasión francesa desembocó en que las juntas locales y regionales llegaron a formar órganos propios de gobierno, que establecerían un nuevo marco jurídico y político declarado en la Constitución de 1812 redactada por las Cortes de Cádiz, que convertía a la nación en depositaria del poder. En cierta manera, algunos autores afirman que la Guerra de la Independencia ha sido mitificada, se basan en que ni fue un acto de suma responsabilidad del pueblo, ni que permitió asentar el reglamento legal sobre la estabilidad<sup>487</sup>. El pensamiento de Ortega

---

<sup>486</sup> David MARTÍN DEL HOYO y Jesús RODRÍGUEZ MORALES, “El bando de los alcaldes de Mostoles y su influencia en el comienzo de la Guerra de la Independencia”, *Academia.edu*, [s. f.], pp. 26-28, URL: [http://www.academia.edu/5469288/El\\_bando\\_de\\_los\\_alcaldes\\_de\\_Mostoles\\_y\\_su\\_influencia\\_en\\_el\\_comienzo\\_de\\_la\\_Guerra\\_de\\_la\\_Independencia](http://www.academia.edu/5469288/El_bando_de_los_alcaldes_de_Mostoles_y_su_influencia_en_el_comienzo_de_la_Guerra_de_la_Independencia), [consulta: 10 de junio de 2014].

<sup>487</sup> Para estos rasgos de la Guerra de la Independencia ha sido consultada la obra de Richard HOCQUELLET, *La revolución, la política moderna y el individuo. Miradas sobre el proceso revolucionario en España (1808-1835)*, edición de Jean-Philippe LUIS, Prensas Universitarias de Zaragoza / Universidad de Cádiz, Zaragoza / Cádiz, 2011. También se han tenido en cuenta los estudios sobre esta materia de Jean-Philippe LUIS, “La construcción inacabada de una cultura política realista”, en Manuel PÉREZ LEDESMA e Ismael SAZ (dirs.), *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*, vol. 1, Miguel Ángel CABRERA y Juan PRO (coords.), *La creación de las culturas políticas*

recoge de algún modo esta sugerencia, ya que, si bien atribuye un valor estético al acontecimiento de las Cortes de Cádiz, con el que el pueblo se forja un futuro y se dota de una normativa legal para ello, por otra parte habla de nación española posible aunque sin llegar a ser una realidad plena, y busca las causas de esta falta.

José Luis Villacañas precisa un distingo en aquella etapa de las Cortes de Cádiz. Subraya que, en el proceso efectuado para la formación de las Cortes, nada tiene que ver la actitud de rechazo, pero sin confrontación, de las instancias oficiales al poder francés con la insurrección a Napoleón de un pueblo que no poseía cargos públicos. Habría que hablar, entonces, de una “nación existencial” (entendida como una realidad que se percibía) que reaccionaba de forma unánime frente a la invasión y un “poder constituyente” que trataba de dar con una Constitución, lo cual significaba la falta de afinidad y convergencia entre las partes, y ponía sobre la mesa la disonancia de proyectos de la nación existencial y el poder constituyente<sup>488</sup>. Pese a ello, Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón ponen énfasis en que la Constitución liberal de 1812 delimitó un marco jurídico y político en el que los españoles eran tratados como libres e iguales, y ponía el poder legislativo en manos de la nación, que quedaba representada en Cortes. Los constituyentes trataron de marcar una distancia con la Constitución revolucionaria francesa, que dio lugar al periodo de terror de Robespierre. Legitimaban la Constitución de Cádiz en el poder emanado del pueblo y en la historia parlamentaria española<sup>489</sup>. No obstante, la Constitución de 1812 se derogó dos años después, y apenas estuvo en vigor, pues una parte de España estaba bajo el gobierno de José I Bonaparte, otra bajo los sectores de oposición, y el resto se encontraba en un vacío de poder como consecuencia de la invasión napoleónica.

---

*modernas, 1808-1833*, Marcial Pons / Prensas de la Universidad de Zaragoza, Madrid / Zaragoza, 2014, pp. 319-345; Pedro RÚJULA, “La densificación del universo político popular durante la Guerra de la Independencia”, en Pedro RÚJULA y Jordi CANAL (eds.), *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Marcial Pons / Institución Fernando el Católico, Madrid, 2011, pp. 173-190; Jean-René AYMES, *La Guerra de la Independencia (1808-1814): calas y ensayos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2009; José Manuel CUENCA TORIBIO, *La Guerra de la Independencia: un conflicto decisivo (1808-1814)*, Encuentro, Madrid, 2008. Ricardo GARCÍA CÁRCEL, *El sueño de la nación indomable: los mitos de la Guerra de la Independencia*, Temas de Hoy, Madrid, 2007.

<sup>488</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *Historia del poder político en España*, RBA, Barcelona, 2014, pp. 389-390.

<sup>489</sup> Alfonso GALINDO y Enrique UJALDÓN, *La cultura política liberal. Pasado, presente y futuro*, Tecnos, Madrid, 2014, pp. 91-93.

Ortega examina la historia de España para hallar el porqué de la situación de la nación española según su criterio de nefasto pasado y de oportunidad de mirar hacia delante. Una de sus proposiciones cruciales se encuentra en *España invertebrada*, donde revela las causas de los males de España y de su nonata nación. Esta tesis doctoral no entra en si los argumentos que Ortega expone son exagerados o un tanto fantásticos; lo que busca es la justificación filosófica de lo que Ortega trata de definir como nación y de ahí la clave en la visión que tiene de la historia de España, la cual sirve como fundamento e influye en su teoría de la cultura política. Así, entonces, Ortega parte de lo que considera un hecho y es que España ha estado en permanente decadencia, entendida ésta no como algo que le ha sobrevenido sino como su elemento actuante. Este prisma es lo que lleva a Ortega a considerar que no existen causas externas a la deficiencia de la nación, son causas intrínsecas a ella y, en concreto, a los individuos, que son los que forman o deciden formar la nación. Y es que en esa decisión que se lleva en el caso, por ejemplo, de hacer la nación hay, según Ortega, un defecto de origen. En esa decisión fundamental y fundacional es a la que hay que acudir, por ser esa decisión donde se depositan y se confían las intenciones más profundas para lo que se desea como nación. Esos sentimientos afectan en la organización de una nación, y, si son perversos, la propia definición de nación regirá en clave torcida y descarrilada. A un sentimiento de desafección concreto que Ortega se refiere sería el del odio de la masa por aquellos individuos ejemplares que sobresalen por su actitud de esfuerzo por ser mejores, lo que les convertiría en ser una guía para los demás, y, sin embargo, aquella masa ha solido decantarse por sus propias ideas, moral y política, por lo que en los momentos cruciales de tomas de decisión sustanciales han pervertido un propósito tan significativo como el de la nación. Para Ortega, entonces, de nada sirven los cambios políticos y de formas de gobierno como argumentos contribuyentes a la nación si no hay una mutación previa a todo eso como el carácter y la moralidad del individuo. En este sentido, Francia, Inglaterra o Alemania serían ejemplos de naciones, pues en el fondo de su carácter existía una sensibilidad a los principios propios de la modernidad como el racionalismo, el democratismo, el industrialismo o el capitalismo. En España, por el contrario, principios de esta índole habían perdido su perspectiva vital y se presentaban como obstáculos para hacer la nación. Con todo, asimilar o no esos principios podía conllevar errores o abusos en la política, pero a lo que Ortega apunta es a que antes que esto había

que remitir a la sensibilidad y la delicadeza del pueblo en cuanto a sus propensiones<sup>490</sup>. En efecto, la llamada que se hace aquí es de orden moral, el establecimiento de un poder espiritual que constituya una idiosincrasia adaptada a la era histórica en que está insertada. Supone ello un cambio de actitud y de cultura política para afrontar los problemas vigentes de ese tiempo presente.

El reclamo de Ortega, por tanto, de un concepto de nación es enfatizado por el contexto histórico delimitado por los años finales del siglo XIX e iniciales del XX. Tal y como detalla Paul Aubert, el Desastre del 98 produjo una crisis nacional, si bien la joven generación de escritores e intelectuales la consideraba una oportunidad para hacer una nueva interpretación de la historia de España que la hiciera partícipe de la experiencia de las naciones europeas. Se abre una brecha entre los intelectuales que reflexionan sobre la identidad de España y se forman dos grupos: casticistas y europeístas. Aquéllos acusan a los europeístas de acabar con la identidad nacional, y éstos dicen que los casticistas quieren, en el fondo, mantener la España del oscurantismo, aunque los europeístas tienen la intención de hacer compatibles la tradición con la regeneración. Ocurría que la crisis de identidad que existía para los llamados hombres del 98 era consecuencia del fracaso del Sexenio entre 1868 y 1874 y la actividad política de la Restauración que muchas veces se inclinó por falsear el resultado de los sufragios. Por este motivo, aquella crisis de fin de siglo encontraba su antecedente en una serie de errores cometidos años atrás y en falsos valores que eran considerados como los que realmente provocaron la pérdida de las colonias de ultramar. La toma de conciencia de esta crisis llevó a una revisión de todos los paradigmas, hasta el punto de preguntarse por el concepto mismo de crisis, pues implicaba a la vez una realidad y una interpretación que no se percibía igual, al tiempo que preguntarse también por el propio concepto de nación. Esto motivaba el argumento de la joven generación de dar un sentido de renacimiento de la de nación.

Siguiendo con Aubert, la persistencia en la visión de la España imperial consistía en lo que Renan había observado con la derrota francesa de 1870: el paradigma de nación que se conformaba a raíz de elementos como el pasado heroico, los grandes hombres y la gloria. Sin embargo, el elemento esencial en Renan para constituir una

---

<sup>490</sup> José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada* (1922), III, 502-503 y 507-510.



nación sería el de la voluntad común en el presente. Este argumento fue crucial en Ortega a la hora de elaborar un concepto de nación, ya que consistía en una idea de organización de los hombres tan necesaria para el resurgimiento nacional. Por otra parte, si bien otros como Gumersindo de Azcárate o Manuel de la Revilla entendían la nación basándola en los caracteres comunes o costumbres, avanzaron ideas como la de una apelación a la sociedad frente al Estado o la política de Estado, lo cual significaba la actividad de la vida pública del país real frente al país legal. Dicho planteamiento tuvo una decisiva influencia en la idea de nación de Ortega<sup>491</sup>.

En este contexto de pensamiento político, como hace constar Vicente Cacho Viu, el método de Ortega en cuanto a la elaboración de un concepto de nación se acoge, en un primer momento, a la línea literaria de la decadencia, que estaba respaldada por una larga tradición y que era recogida con nuevos aires, a principios del siglo XX, por la situación de Francia, que perdía fuerza como gran potencia y comenzaba a poner el tema de la identidad nacional como centro de sus problemas. Ortega planteaba dos cuestiones que serán el fundamento de su filosofía política con respecto al asunto de la nación: la idea de la conservación de la esencia de la nación, que pensada inadecuadamente en el tiempo del nuevo siglo llevaba a cerrar la modernidad para España, y el trabajo histórico por hacer para emerger una nueva nación en relación con las nuevas generaciones que estaban entrando en escena, argumento de influencia renana por el propósito de inspirar una conciencia pública para la participación de un proyecto común<sup>492</sup>. El desenlace es trazado por Ortega en “Diario de un español” cuando por medio de la expresión “patriotismo” alude a una forma de proceder. El deleite por las perfecciones de la patria sería el que sienten los que la ven como la “mejor del mundo”, es el placer de la patria, pero el placer de lo que ha sido y está estático. Aquí radicaría el sentimentalismo del 98. Sin embargo, ve el movimiento, la *dynamis*, el porvenir como el factor que infunde la patria, porque es así como se trabaja por mejorar el país en que se vive. La patria no estaría constituida por las grandezas del pasado o las actuales, sino por aquello que una sociedad se propone hacer y

---

<sup>491</sup> Paul AUBERT, “L’écriture du désastre: discours sur la décadence et projets de régénération nationale en Espagne (1890-1914)”, en Paul AUBERT (dir.), *Crise espagnole et renouveau idéologique et culturel en Méditerranée (fin XIX<sup>e</sup>-début XX<sup>e</sup> siècle)*, Publications de l’Université de Provence, Aix-en-Provence, 2006, pp. 201-202, 208 y 216-217.

<sup>492</sup> Vicente CACHO VIU, “Prólogo. El joven Ortega”, en José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición y notas de Soledad ORTEGA, prólogo de Vicente CACHO VIU, El Arquero, Madrid, 1991, pp. 28-29.

perfeccionar. La patria sería la crítica de los padres y la labor que se hace por los hijos. Ésta es la novedad que Ortega presenta en 1913: ruptura con la visión del 98 y programa para una España nueva<sup>493</sup>. En este sentido, es de recibo lo que dice Fernando Llano cuando afirma que el concepto de nación en Ortega no es algo definitivo o cerrado, sino que se ajusta al aspecto temporal en que tiene lugar y se desarrolla según van aconteciendo los problemas históricos y vitales con los que se topa el hombre moderno<sup>494</sup>. No obstante, habría que señalar que los hombres del 98 estaban adscritos a la corriente de pensamiento del regeneracionismo, muy crítica con la visión de Cánovas sobre la nación española. De hecho, el momento histórico que vivieron se insertaba en una realidad muy compleja, donde resulta difícil atribuir un punto de vista común de todos ellos sobre los acontecimientos. Compartían una preocupación por la identidad de España, pero sus creaciones artísticas tuvieron gestos subjetivistas y significaron una cierta ruptura con los estilos clásicos. Lo que podría decirse es que, a medida que entra en escena la generación siguiente, los del 98 mantienen un lenguaje castizo como forma de mantener viva una tradición, pero sospechan de la política al uso, hasta el punto de que algunos como Maeztu o Machado tienen planteamientos de una España proyectiva y secundan algunas tesis de los intelectuales del 14.

Una constante que Ortega mantendrá para la comprensión del concepto de nación será la de lo espontáneo y la abundancia de posibilidades que cabe atribuir al esquema vital de toda sociedad joven, retratada, para Ortega, en la Argentina como modelo de referencia del que tomó nota tras su primer viaje de 1916. La juventud de la que goza el pueblo que nace es lo que hay que aprovechar para crear y dar impulso a la nación, cuya fórmula es la que veía el filósofo madrileño tan oportuna para España. Es el sentido de vida ascendente que identificaba a la nación argentina y que había que adoptar para la española, acomodada en la inercia del anquilosamiento de su civilización, propia de una vida descendente<sup>495</sup>. Es menester recurrir a otro argumento que Ortega expone, en *Vieja y nueva política*, sobre la prioridad de la nación para poner en funcionamiento la vida en común de los individuos. El filósofo madrileño cree problemático poner el ahínco en lo que al Estado se refiere. La preferencia había de recaer en la nación, en la “vitalidad nacional”, y no en el Estado que representa el orden público y, como tal, es lo que

<sup>493</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Diario de un español” (1913), I, 607-608.

<sup>494</sup> Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 124.

<sup>495</sup> Marta CAMPOMAR, *Ortega y Gasset en La Nación*, El Elefante Blanco, Buenos Aires, 2003, pp. 86-87.

resguarda formalmente a la nación. Y, por esta razón, no podían considerarse de igual valor la vida de los individuos, la vida nacional, y los aspectos externos a ella que es el Estado. De hecho, la Liga de Educación Política como fuerza social nace esencialmente del propósito de servir a la sociedad, porque su problema histórico es, para Ortega, el de su deficiencia como nación. La política, por ello, no debía limitarse a asuntos jurídicos ni ser sólo gobierno, tenía que centrarse en la espontaneidad de la sociedad, en lo que ocurriera en la vida común y sus necesidades. El Estado es, para Ortega, un instrumento de la nación, y su función sería la de dar cada vez mayores servicios sociales, sin que ello supusiera reducir la vitalidad de la nación<sup>496</sup>.

Es en toda esta visión histórica y preocupación social donde cabe encuadrar una definición fundamental de nación en Ortega. El sentido más sugerente y sobre el que se pueden derivar todas las demás peculiaridades y aclaraciones se encuentra, desde el punto de vista de la investigación de esta tesis doctoral, en *España invertebrada*. Se alude a la nación como un “proyecto sugestivo de vida en común”, cuyo proyecto significa el motor que pone en marcha una convivencia, una relación entre personas que tratan de entenderse para lograr algo juntos. De esta manera, Ortega dota a la nación de un dinamismo, ya que las personas no convivirían sólo por el hecho de estar juntas sino para conseguir algún propósito. Y es así como la nación surge no del pasado o de seguir una tradición, esto es, centrándose sólo en lo que de esplendoroso hubo en otros tiempos, sino de forjarse un proyecto de futuro. El momento que sirve de ejemplo de proyecto sugestivo de vida en común es, en Ortega, el de la unión de Castilla y Aragón, con la que se crea la unidad española no para vivir juntos sin más, sino para conseguir cosas mayores. Y ese proyecto de futuro une los caracteres opuestos en uno solo, pues es como ambos pueblos sugestionados por un proyecto de convivencia se ven incitados a la colaboración<sup>497</sup>.

Una explicación ceñida al concepto de nación en Ortega y su fundamento filosófico, con el que se pretende justificar dicho concepto en esta tesis doctoral, es

---

<sup>496</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 716-718.

<sup>497</sup> José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada* (1922), III, 442 y 449. Podría decirse que lo que hicieron los Reyes Católicos fue crear un nuevo Estado, con el que trataron de llevar a cabo un proyecto de vida en común. No construyeron un Estado porque ya existiera una nación, el Estado coadyuvó a que un propósito de nación fuera realizado. De lo que cabe afirmar que, en Ortega, la idea de nación remite a un fundamento filosófico del que partir. Castilla y Aragón se habrían unido con una idea de nación con la que alcanzar metas de más amplitud mediante un proyecto en común, y para éste se sirvieron de un Estado para su consecución.

proporcionada por Jorge Acevedo Guerra. Así, la consistencia nacional de la sociedad, que radica en la vida de las persona, no se rige por principios jurídicos sino que, más bien, a la postre sirve de apoyo a lo jurídico. Con el presupuesto de lo jurídico como fundamento de la nación podría terminarse entendiéndose erróneamente que la nación se instaure sobre el territorio, y esto es lo mismo que decir que su instauración está en la sangre y el idioma. Otro tanto ocurre con las fronteras naturales, que tienen un carácter histórico y su ámbito es más propio de la política internacional; y con la tradición común, pues las sociedades previas a su integración en nación podrían tener pasados diferentes, pero, una vez que forman la misma unidad social, dan comienzo a un pasado común. No obstante, no por ello estos elementos de la sangre, el idioma, la geografía y la tradición deben ser desechados, ya que no tienen preponderancia en la fundación de la nación pero sí en su consolidación. Es de esta manera como esos elementos no son indicativos para que surja una nación, ni siquiera para que esa nación perdure en el tiempo, pues en lo correspondiente, por ejemplo, a las semejanzas de España con algunos pueblos de Centro y Sudamérica no fue suficiente para el establecimiento de una nación. Es en lo relacionado con el proyecto de vida en común donde puede tener lugar la convivencia de personas y pueblos que se gestan un programa para el mañana y conseguir algo, hacer algo juntos para conseguir algo. Después, otros componentes como los económicos, políticos, ideológicos o bélicos tienen relevancia, pero siempre que estén entroncados con el proyecto de vida en común, por ser el que marca la tarea del programa que hay que desempeñar<sup>498</sup>. En efecto, Ortega reflexiona hondamente sobre el sentido futurible intrínseco de la nación. El pasado común no puede ser la realidad de una nación, porque, entonces, la nación ya habría sido y nada tendría que ver con el presente. Una nación no tiene pasado si no ha tenido primero su momento de creación, y para ello esa nación potencial o posible tuvo que desear ser una nación como tal y concebir un proyecto. El proyecto mismo de nación es ya, de este modo, una nación aunque no llegue a efectuarse, pues lo determinante es el futuro en común de una comunidad. Con este planteamiento es como Ortega alude al pasado que compartieron los pueblos de Centro y Sudamérica con España tiempo atrás, arguyendo que no fue suficiente para formar una nación, porque nunca tuvieron entre las manos un proyecto de convivencia, “el futuro común”. De nada sirvió, pues, tener los mismos antepasados

---

<sup>498</sup> Jorge ACEVEDO GUERRA, *Ortega, Renan y la idea de nación*, Universitaria, Santiago de Chile, 2014, pp. 53-62.

y hechos memoriales, porque no se realizó nunca el plebiscito renaniano con el que cotidianamente se programaran un futuro<sup>499</sup>.

El eco de la tesis de Renan, como puede verse, aparece siempre en el fundamento central de lo que es una nación para Ortega. En *¿Qué es una nación?*, Renan traza las líneas definitorias de la nación. Dice que no es un grupo de individuos delimitado por un territorio concreto, alude más bien a razones que en Ortega son entendidas por el denominado proyecto de vida en común. Así, la nación de Renan se funda en los hombres, lo que quiere decir que se funda en las dimensiones de la vida de los hombres y que Renan nomina metafóricamente como “principio espiritual”. Esto prescinde de cualquier motivo material en su momento instaurador, como la raza, la lengua, la geografía o la mera historia compartida. Ciertamente dota de sentido de historicidad el concepto de nación en tanto que la nación recibe un pasado, pero en el presente se conviene la decisión de seguir validando ese pasado sobre todo con la voluntad de convivir y de si se quiere hacer algo juntos. El programa que realizar para un mejor porvenir importa más que la raza, la lengua o la geografía. Y en este programa tiene un papel principal el aspecto de la solidaridad, ya que con ésta se han hecho grandes sacrificios, pero lo que significa es si se desea seguir haciéndolos por algún propósito común, que es el “hecho tangible” que define la nación. En este argumento sobre la vida en común se halla la conocida expresión de Renan de “plebiscito de todos los días”, con el que los individuos declaran la existencia de sus aspiraciones y necesidades, lo cual radica en la libertad como valor supremo de los individuos y la nación. En efecto, las pretensiones de los individuos pueden cambiar y, en este sentido, las naciones no son eternas, pero la idea de la libertad refiere su consistencia al hecho de que una nación exista, cuya realidad de tal nación no sería posible en caso de deberse a leyes predeterminadas, a pertenencias de sujetos concretos o a aspectos de raza, lengua y territorio<sup>500</sup>.

<sup>499</sup> José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 487-488.

<sup>500</sup> Ernest RENAN, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, estudio preliminar y notas de Andrés DE BLAS GUERRERO, Alianza, Madrid, 1987 [*¿Qué es una nación?*: 1.ª edición de 1882], pp. 82-84. Según Domingo Hernández, la tesis sobre la nación de Renan de ser un programa de futuro es también la idea de nación en Ortega, pero, en cuanto al hecho de su surgimiento, Renan hablaría de una nación que ya existía en el pasado y en cuyo plebiscito se decide si se sigue siendo una nación, mientras que Ortega alega que el plebiscito conlleva que la nación esté haciéndose constantemente. José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, 3.ª edición corregida y aumentada, edición de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Tecnos, Madrid, 2013 [1.ª edición de 1930], p. 438. Por supuesto, el gerundio “haciéndose” es en Ortega la razón que da origen a la nación, pero, en lo que se refiere a que una nación sea lo que es, no es clara la disyuntiva entre lo que ha existido y lo que está haciéndose. En este aspecto tan concreto Ortega integra

Obviamente, la tesis de Renan, siguiendo a Andrés de Blas, se inserta en el contexto de la crisis nacional de Francia con motivo de la anexión de los territorios de Alsacia y Lorena a Alemania tras la guerra franco-prusiana, y de ahí que trate de manifestar una idea de nación basada en el proyecto de convivencia de la sociedad francesa. En contraposición a los aspectos étnicos, lingüísticos e históricos con los que Alemania alegaba la incorporación de una parte de Francia, Renan arguye el mantenimiento de un estado de cosas que configuraba la nación sobre la base de argumentos liberales. En este planteamiento radica el emblema de “plebiscito de todos los días” con el que los miembros de una nación deciden libremente si quieren seguir viviendo juntos, indistintamente de las formas de gobierno o la política que arbitre su convivencia<sup>501</sup>. En el fondo, la alusión explícita de Renan es a la cohesión como elemento intrínseco del fundamento de la nación. Es la premisa de Ortega a la hora de elaborar su propio concepto de nación, que lo adapta a la España de su tiempo y en cuyo núcleo hay que resaltar la idea de cultura política que tiene que adoptarse para llegar a un acuerdo de convivencia con el que se tomarían decisiones colectivas, para llegar a criterios de resolución en las necesidades sociales y una mejora de las instituciones. En suma, son los criterios que recaen en la puesta en marcha del proyecto de vida en común<sup>502</sup>.

---

los dos elementos. Ortega pone el caso de Inglaterra como ejemplo de pueblo *élite* en el ámbito de la cultura política, ya que sabe recordar, acumular y continuar su pasado, de tal manera que mantiene el pasado en el presente sin que por ello impida seguir haciéndose para vivir el futuro. “*El inglés tiene empeño en hacernos constar que su pasado, precisamente porque ha pasado, porque le ha pasado a él, sigue existiendo para él. [...] Y esto es ser un pueblo de hombres: poder hoy seguir en su ayer sin dejar por eso de vivir para el futuro, poder existir en el verdadero presente, ya que el presente es sólo la presencia del pasado y del porvenir, el lugar donde pretérito y futuro efectivamente existen*”. José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para franceses” (publicado en 1937), en *La rebelión de las masas* (1930), IV, 370-371. En unas notas de trabajo, el punto de vista filosófico que Ortega da es que la realidad se comprende como tres gestos distintos del tiempo (pasado, presente y porvenir), con los que los individuos orientan su actitud o situación cuando se acogen a algunos valores si les parece que pueden llevarles por un camino más claro en la vida. José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Nota de Renan. ¿A propósito de Renan?”, nota 1, en caja 3b, carpeta 5, carpetilla 1, [s. f.], AFOM. En otro orden de cosas, puede remitirse, por ejemplo, a la fiesta nacional de los toros como un fondo de la intrahistoria de España forjado en la cotidianeidad de unas emociones compartidas, idea que se iría haciendo más recurrente a medida que avanza la vida de Ortega. Vid. Felipe GONZÁLEZ ALCÁZAR, “*Paquiro o de las corridas de toros. Ortega y la tauromaquia*”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 16-17, 2008, pp. 41-104.

<sup>501</sup> Andrés DE BLAS GUERRERO, “Estudio preliminar”, en Ernest RENAN, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, ob. cit., pp. 34-35.

<sup>502</sup> Por su parte, Esteban Polakovic tiene un estudio tal vez incomprometido, aunque no deja de ser peculiar. Afirma que tanto Renan como Ortega confunden nación con Estado, pero algunos de los ejemplos que cita, al menos los referidos a Ortega, casi están sacados de quicio. Atribuye significados de nación a Ortega que los hace caer en paradojas terminológicas, y no contempla que pueden existir otras

La justificación de que el pasado, entendido como vanagloria y fascinación, no es lo que mantiene la nación ya la daba Ortega también en “La pedagogía social como programa político” en 1910, pues en este texto consideraba que no puede darse en llamar por nación española lo que durante tres siglos ha tenido tan debilitado el ámbito de la cultura de la cual surge una nación. Esa privación de cultura es lo que permitía a Ortega decir que “España no existe como nación”, y en esta proposición sustenta la tesis de la nación como proyecto de futuro<sup>503</sup>. En este argumento hay, como se ha apuntado en el capítulo 2.2 y se trae a colación ahora teniendo en cuenta lo que subraya José Luis Molinuevo, una evocación al argumento de Fichte de nación como proyecto colectivo, no con un sentido nacionalista sino como tarea determinada por la cultura que se sustenta en el rigor científico y en la justicia social. El paralelismo entre Fichte y Ortega estaría, precisamente, en la idea de la que parten ambos autores de que la Alemania de entonces y la España de ahora no existían como naciones por no tener una base en la cultura. Y también a propósito de Lassalle, habría que decir que la cultura sería lo que constituye al hombre, cuyo trabajo humano le hace integrarse en la comunidad de la nación<sup>504</sup>. Como dice José Lasaga, desde mediados de la primera década del siglo XX Ortega pone en un plano principal el ámbito de la cultura como medio posible con el que se pueden hacer transformaciones en la política y dar forma a la idea de nación. El pensamiento de que España no existía como nación estaba basado en que el problema de España era un problema eminentemente político, sin entender aquí la política como asuntos de gobierno sino como pedagogía social. Esta idea natorpiana, de poso platónico, estaba referida a que es a la sociedad a la que había que dar educación<sup>505</sup>. La tesis de la nación de Ortega es que no existía nación española porque la política no hacía una pedagogía de educar y cultivar al pueblo, pero esta tesis no hay que contraponerla al argumento de que el origen de la nación prescinde de un pasado, ya que ciertos usos, valores e ideas del pasado están en el presente, con vistas al porvenir que la nación pretende trazarse.

---

lecturas hermenéuticas. Cfr. Esteban POLAKOVIC, *Teoría de la nación: nacionología de J. Ortega y Gasset, E. Renan y L. Stur*, [s. e.], Madrid, 1983, pp. 21 y 137.

<sup>503</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 86-87.

<sup>504</sup> José Luis MOLINUEVO, “Salvar a Fichte en Ortega”, *Azafea*, n.º III, 1990, pp. 118-119.

<sup>505</sup> José LASAGA MEDINA, “Significados de Europa en el pensamiento de Ortega. Tres significados y un epílogo”, *Revista de Estudios Europeos*, n.º 40, 2005, pp. 38-39.

La cultura es el conjunto de modos de vida y de conocimientos que comparten los miembros de una sociedad, y, por eso, su significado de mayor profundidad estriba en el sentido de pertenecer a una comunidad, la cual se solidifica en la existencia de un proyecto colectivo, base en el fondo de la cohesión social. Es por ello por lo que, como mantiene Agustín Andreu, la sociedad española requería de la cultura para disponer de energía social, lo que venía a significar el impulso de los propósitos de la vida común. Por esta razón, la supervivencia o duración de una sociedad depende de si está provista y organizada por la cultura. Todo surgimiento de una nación arraiga en la forma de vida cultural que la sostiene, esto radica, en definitiva, en el hombre y en su sensibilidad por un proyecto humano más que por intereses particulares y utilitaristas. La forma de vida cultural radica en la comprensión humana de la historicidad de la nación, la que entiende y acepta su coyuntura y su razón de ser<sup>506</sup>. Éste es el paso previo de la nación, y una vez hecha esta comprensión la política ayuda a este desarrollo del proyecto humano de vida en común. En la inauguración de la República, por ejemplo, Ortega alude a la manera política de proceder en el impulso de la nación. Concibe que, desde el momento en que un gobierno se hace con el soporte del poder público, tiene que ir potenciando la nación a fin de que se realice su proyecto fundacional, porque es la forma con la que tiene lugar la extracción y la exposición de los asuntos propios y cotidianos de la sociedad, y perfila su comportamiento. Esto quiere decir que es la sencillez la característica de una nación, que en este caso sería la revestida de la forma de gobierno de una república la que permitiría la consecución de sus propósitos. Ortega encuentra la base de este argumento en la no imitación de otros modelos, su incitación se centra en la originalidad de España que puede ser mejor aprovechada tan sólo con el hecho de no imitar. Así es como se afilia una nación a su historicidad, porque cada nación se localiza en su vida personal. Imitar otras vidas es falsificar la vida propia, es desajustarla de su circunstancia trascendental, de su autenticidad. Y para el caso de la nación española Ortega pensaba que es un error de historicidad, que reducía su proyecto de vida en común, imaginarla como lo habían hecho Francia en 1789 o Rusia en 1917<sup>507</sup>.

---

<sup>506</sup> Agustín ANDREU, "Cervantes y Ortega: «El secreto de España»", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 10/11, 2005, p. 161.

<sup>507</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Contraseña del día.— Saludo a la sencillez de la República", en *Rectificación de la República.— Artículos y discursos* (1931), IV, 778-779.



Entonces, comprender la historicidad del pueblo y labrarse un proyecto común son índices de cohesión social que avalan el lanzamiento de la nación. Siguiendo a Juan Pablo Fusi, en los aspectos que más recaen en lo concerniente a la nación, lo que importaba a Ortega era, en efecto, estructurar la sociedad para situarla en la modernidad de Europa, vitalizarla y culturizarla. Ésta era la manera con la que se podía articular y dar unidad a la nación a fin de ejecutar un proyecto común. Puesto que España era vista por Ortega como un problema que radicaba en su historia de crisis y desintegración, veía a la altura del siglo XX el momento culminante de desmembración tras el desafío separatista de Cataluña y el País Vasco. La desintegración, por ello, suponía un proceso contrario al de incorporación que hay en todo proyecto nacional, el particularismo con el que algunos grupos marcaban su confrontación a la unidad nacional y hacían que España no fuera una nación. Así en la Monarquía y la Iglesia que no consiguieron o no supieron motivar la nación, en la política que no se acercaba a los intereses sociales, en la sociedad que sufría algunos brotes de violencia como en el caso de Barcelona o en el ejército con el suceso de las Juntas militares de 1917. Estos ingredientes eran propios, para Ortega, de una España no concebida como nación, cuya tesis principal se sustentaba en masas estructuradas por las minorías. Es la exposición de *La rebelión de las masas*. En la invertebración histórica de España tenía mucho que ver el hecho de que las masas no querían asumir su papel de docilidad ante las minorías rectoras, y esto era, para Ortega, una anormalidad propia de la sociedad española, pues otros pueblos como Francia e Inglaterra habían tenido semejante origen al de España y no habían caído, sin embargo, en la distorsión de su historia. La historia de toda nación se basa, por ello, en la articulación de la sociedad mediante la ejemplaridad de las minorías y una masa que las siga. Por este motivo, no se debía la disgregación de España a aspectos históricos concretos o a imprudencias políticas sino al defecto de serie en la historia de la nación, cuya enmienda podía hacerse con la creación de un nuevo tipo de hombre. La situación a la que había llegado España no se debía sólo a la controversia separatista, en el fondo de esto se hallaba el comportamiento de las personas que contenía su animadversión por lo mejores, sentimiento que alimentaba el egoísmo e impedía el desarrollo de una vida en común. La articulación de España como Estado nacional entre los siglos XIX y XX trajo, en consecuencia, algunas complicaciones. Y es que, al tiempo que iba construyéndose el Estado nacional, iban apareciendo en escena los particularismos y, en concreto, los nacionalismos catalán, vasco y gallego. El nacionalismo español decimonónico perdía su capacidad de cohesión social y territorial del Estado, la

administración de las instituciones no despuntaba al ritmo deseado. Las regiones seguían cursos distintos al no haber una proporcionalidad económica<sup>508</sup>. En suma, el problema estaba en un principio de base que, para Ortega, no se encontraba en la política ni en la gestión administrativa, efectos de la verdadera causa que era la falta de vitalidad nacional, esto es, los propósitos y aspiraciones propios de la nación. Ortega pensaba que era necesario dotar de una mayor conciencia nacional y para esto había que acometer una descentralización y ser más receptivo del sentir local. La idea consiste en que en cada comunidad sería más fácil hallar un conjunto de rasgos de los que se extraerían unos rasgos comunes a todas las comunidades, con los que podía emerger una conciencia nacional y construir un camino del porvenir. Esto es contrario a los movimientos del regionalismo y el nacionalismo, ya que habían tratado de perfilar su conciencia común sobre la base del pasado histórico. Partiendo de la vida local era, para Ortega, como se podía llegar a la unión de las personas, que, por sentirse más cerca de sus problemas y responsabilidades, se organizarían para formar minorías que educaran en moral y política, y conseguir con ello una mayor participación pública. La vitalidad que necesitaba la nación estaba en el núcleo del localismo, por lo que todo proyecto de vida en común tenía que nacer de este localismo, ya que ahí residía la conciencia de comunidad que hacía falta para la nación. El localismo, por tanto, era así el que podía posibilitar la nación y el nacionalismo español<sup>509</sup>.

---

<sup>508</sup> Juan Pablo FUSI, “Ortega y España”, en Antonio MORALES MOYA, Juan Pablo FUSI y Andrés DE BLAS GUERRERO (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, pp. 642 y 645-648. Para un estudio sobre el particularismo problemático y su desembocadura en los nacionalismos en Ortega, *vid.* Domingo FERNÁNDEZ AGIS, “Reflexiones sobre algunas propuestas de «vertebración» de España”, en Francisco VALIDO, Agapito MAESTRE y Domingo FERNÁNDEZ AGIS (eds.), *El proceso de unidad europea y el resurgir de los nacionalismos*, Euroliceo, Madrid, 1993, pp. 111-150, especialmente el apartado 2.

<sup>509</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Localismo” (1917), III, 30-31, “Brindis en el banquete de la revista *Hermes*” (1917), III, 39-40, y “Provincianismo y provincialismo” (1928), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 730. Un estudio de Ferran Archilés alude a establecer distingos con arreglo a criterios de nacionalización “real” o “fracasada”. Se ciñe al ámbito de la educación, donde la insistencia de presentar la nación como algo acontecido en un pasado remoto llevaba a la configuración de una idea de España ya dada e inalterable. Pero, sin embargo, teniendo en cuenta también otras disciplinas como la geografía, se contribuía, desde una visión local, a una comprensión más completa de la nación. Según esto, puesto que Archilés concluye que el período de la Restauración fue un proceso de concienciación de identidad nacional conjunta a pesar de las diversas identidades individuales y de grupo, podría plantearse una cuestión difícil de cerrar, y es si el argumento orteguiano del localismo como propiciador de la nación fue, en el fondo, una propuesta más de la España de la Restauración para el concepto de nación. *Cfr.* Ferran ARCHILÉS, “¿Experiencias de nación? Nacionalización e identidades en la España restauracionista (1898-c.1920)”, en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 147-151.

De lo que se trataba, como dice Pedro Cerezo, era de un programa de nacionalización que hiciera frente a los particularismos como remedio para la disgregación, ya que es en la cohesión donde se funda el concepto de nación en tanto que proyecto de convivencia en el que se juntan las voluntades de una vida en común. En este sentido, por nación hay que entender una obra que arraiga en la cultura de una comunidad o sociedad que acuerda realizar algo como empresa colectiva, cuyos intereses comunes del mañana vayan teniendo alcance en el presente. Para esto Ortega piensa que no hay que valerse de un poder central para garantizar la unidad de la nación. La fuerza de la cohesión y la integración de las partes que conforman la nación están en el autonomismo (localismo entendido en el hecho de las provincias), base en la que Ortega encontraba la convivencia con la que es posible el proyecto de nación. Arribar hasta el núcleo local de la autonomía es atajar cualquier ritmo creciente de desintegración, porque es recalar en la sociedad civil para estimular su compromiso de convivencia y hacer algo en común. Para Ortega, la ausencia de ese compromiso se debía, precisamente, a la deficiencia cívico-social de la vida española, lo que la hacía presa del particularismo. Era preciso comenzar por labrar unas virtudes de civismo con las que surgiría la sensibilidad de la vida en común, y de ahí la comprensión de que un proceso de incorporación de las partes haría del proyecto de nación un progreso histórico del que se beneficiarían los españoles<sup>510</sup>. En unas notas de trabajo se lee el siguiente lema que condensa este pensamiento: “Historia es incorporación, integración, «totalización». Decadencia = desintegración”<sup>511</sup>.

Ortega incide en que España no tenía una organización apoyada en las ciudades modernas, pues en ellas se había alterado tanto el comportamiento como la economía, y sólo a las pocas ciudades que se habían tapizado con halo de modernidad se les “[ha] entregado el gobierno moral y material de España”, lo cual había producido una inconsistencia de fondo con respecto al enorme resto de ciudades que no gozaban de ese carácter. Pero es en todas las ciudades donde se hallarían los propósitos e intereses de una comunidad, y esto era la conciencia necesaria para la solidaridad entre las partes y la unidad de la sociedad que conforman. La situación a la que había que llegar, entonces, era que ese sentir y pensamiento locales que se limitaban a las ciudades

---

<sup>510</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 339-340.

<sup>511</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “España invertebrada – El tema de nuestro tiempo”, caja 21, carpeta 10, nota 8, [s. f.], AFOM.

quedara articulado en una “síntesis nacional”. Para conseguir que la vida española se realizara plenamente en orden a un proyecto de nación, la solución pasaba por una inversión de la construcción nacional: que Madrid estuviera receptiva de las capitales de provincia, así como éstas de las aldeas. Ésta es la fórmula que Ortega expone: había que llegar a una mayor integración de las partes para un proyecto de vida en común, pues era la manera de atenerse a los gestos de solidaridad, compromiso y unidad<sup>512</sup>. El trasfondo, como puede apreciarse, es el de vertebrar el cuerpo social para recobrar la nación como un todo, y de ahí que hubiera que acudir a la nacionalización de la política con el fin de que, haciendo confluir el capitalismo con el socialismo democrático, se obtuvieran medios para la prosperidad nacional<sup>513</sup>.

A este respecto, de acuerdo con Jorge Acevedo Guerra, la tarea de un programa del porvenir no es atribuible a ningún individuo en concreto, es el trabajo de una comunidad en su conjunto que es invocado por el proyecto. Y por ello no tiene cabida la filosofía de la exclusión. El proyecto de nación es una apelación a todos para que convivan en las diversas dimensiones de la vida colectiva, como la organización política y jurídica, el ámbito de las ideas, el espacio de fiestas y ocio, el logro de objetivos juntos. Esto no quiere decir, en Ortega, que el Estado disponga las direcciones que deben tomarse en esas dimensiones; en todo caso, el aparato estatal sería una dimensión más entre todas las demás. Estas ideas Ortega las revisa y desarrolla en obras posteriores como “El derecho a la continuidad.— Inglaterra como estupefaciente” (1937), *En torno a Galileo* (1947) o “El fondo social del *management* europeo” (1954). En definitiva, el proyecto de nación tiene la especialidad de ser sugestivo para convencer a los individuos de que realizándolo pueden tener una vida mejor. Significa que los intereses de diversa índole queden agrupados bajo el interés común del proyecto sugestivo, ya que éste, en cuanto se fuera efectuando en la realidad, haría sentir a los individuos sus frutos. La adhesión al proyecto no ha de sentirse como un dolor por el que hay que pasar para conseguir algo, sino en la medida que quede manifiesto que el interés común es mayor que los intereses personales que, en ocasiones, están confrontados, y disgregan<sup>514</sup>.

---

<sup>512</sup> José ORTEGA Y GASSET, “De Madrid a Asturias o los dos paisajes” (1915-1916), en “Notas de andar y ver”, en *El Espectador III* (1921), II, 390-391.

<sup>513</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., p. 340.

<sup>514</sup> Jorge ACEVEDO GUERRA, *Ortega, Renan y la idea de nación*, ob. cit., pp. 63-65.

Para ello, Ortega apunta a un ejercicio de labor por la nación, precisamente en tiempos de la Agrupación al Servicio de la República que podrían ser los más atribuibles a una preferencia por el Estado. Puesto que la justificación de la nación reside en la colaboración para hacer una obra común, esto es posible si la vida de cada individuo rige sobre la comprensión de que con su trabajo contribuye a ello. El trabajo es, de esta forma, el medio con el que alcanzar una organización civil. Nación y trabajo irían de la mano en el significado de la organización de los hombres con el fin de un bien común, lo que haría de acicate contra los intereses particulares que amenazaran la obra común. Por este motivo, la nación no es definida por la devoción del pasado, la nación es lo que se tiene que hacer, la obra común que tienen que hacer los hombres en el presente para construir el futuro. Y por esta misma razón es por la que la nación no es ni de ricos ni de pobres, sino de la vitalidad que imprima cada unos de ellos, ya que la posibilidad de la nación tiene su energía originaria en los que hacen el proyecto común, que se debe al trabajo que desempeñan. El trabajo es así, en Ortega, el instrumento con que cuentan los hombres para hacer la nación, por ser el principio moral que los lleva a colaborar en tal proyecto de realización de la nación<sup>515</sup>.

Pero Ortega piensa que en ningún caso nadie habría sido consciente de la existencia de una colectividad humana, por lo que insiste en que el primer instante de formación de las naciones se produce espontáneamente<sup>516</sup>. El origen de una nación, pues, estaría en una comunidad ultranacional que la fundamenta, y, aunque Ortega se hace cargo de que en esta idea se han basado todos los nacionalismos separatistas desde 1815, afirma que la existencia de una nación parte primeramente de una idea ultranacional que la entiende como una realidad más amplia que hace de fondo histórico real, en cuya preexistencia ya se veía recortada la nación. Stalin, Mussolini y Hitler intentaron que su propia nación debiera su existencia sólo a sí misma, pero no partieron

---

<sup>515</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Agrupación al Servicio de la República.— Circular” (1932), V, 101-102, y “[Discurso en Oviedo]” (1932), VIII, 543-544. A este respecto, Enrique Aguilar subraya, aun diciendo que Ortega habla de nación interpretándola como Estado, que lo cierto es que la idea destacada es la del futuro constituyente de la nación, y que esto se corresponde con la idea de hacer algo para hacer una obra común. Enrique AGUILAR, *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 102.

<sup>516</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Nación. Europa, etc.”, caja 8, carpeta 53, nota 1, [s. f.], AFOM.

de una idea ultranacional sobre la que se proyectarían las posibilidades de su nación. Trataron de dominar el mundo sin ni siquiera ofrecerle un programa<sup>517</sup>.

La visión acerca de los nacionalismos en Ortega está mediada, de este modo, no sólo por los efectos nocivos para la cultura política nacional, sino también por el impedimento de consolidar una integración de las naciones en una realidad mayor como sería el caso del que habría que hablar en este sentido, el de Europa. A todo lo que ya se ha analizado, el filósofo madrileño atribuye un propósito europeísta intrínseco de la nación. Por eso, ve los nacionalismos como caminos que no llegan a ningún destino, como basados en la exclusión por el hecho de no planificar programas para el mañana en el seno de un proyecto de vida en común de diversos pueblos. Y en el caso de Europa los nacionalismos no establecían la unidad y hacían perder la oportunidad de una creación histórica que representaba el concepto de nación<sup>518</sup>. Lo que hay que ver en el hecho de la creación histórica es que, como señala Béatrice Fonck, se trataba de un valor consustancial a Europa, ya que la aparición del fenómeno social del hombre-masa se presentaba como una amenaza de la libertad y de las pluralidades europeas por tener la característica de buscar más su interés personal que el del interés colectivo. Al tiempo que las minorías abandonaban su misión de influir ejemplarmente, las masas aumentaban sus exigencias y prescindían de la responsabilidad histórica de construir un espacio de bien común, que se hacía indispensable para la cohesión social<sup>519</sup>.

A finales del siglo XIX, los nacionalismos fueron adquiriendo un protagonismo importante en Europa. Este hecho hacía reflexionar a Ortega sobre la percepción que

---

<sup>517</sup> *Ibidem*, notas 13 y 13.2, [s. f.], AFOM. Posiblemente la redacción de las notas de esta carpeta no se produjera en el mismo tiempo. Por un lado, en una de las notas se cita el título “De Europa meditatio quaedam”, que de referirse a la conferencia de Ortega habría que situar esta carpeta en la cercanía del año 1949; y, por otro, cabe hablar de la heterogeneidad material de que se componen las diferentes notas de esta carpeta así como de los diferentes colores de tinta, lo que hace pensable que muchas notas se conjuntaran a lo largo de los años. Al menos las notas que aquí se citan podrían ubicarse en los años treinta, ya que por la forma de expresarse apuntan a ese tiempo. Ortega hace alusión a Stalin, Mussolini y Hitler, y las reflexiones que giran en torno al concepto de nación utilizan verbos que describirían momentos históricos acontecidos no muy lejanamente de aquellas fechas. Tal vez por tratar una temática *ad hoc* de la II.ª República no sería inapropiado acotar la redacción de estas notas hacia principios de los años treinta: ni en ellas, ni en otras notas de la misma carpeta, hay indicio alguno de la invasión alemana de Polonia, producida en septiembre de 1939; ni siquiera se habla de la Segunda Guerra Mundial a pesar de meditar sobre el importante tema del nacionalismo; ni tampoco de la Guerra Civil española y el contexto particular previo de la política nacionalista. Se habla de guerra y de paz, pero no de ninguna guerra ni de ninguna paz concretas.

<sup>518</sup> José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 493.

<sup>519</sup> Béatrice FONCK, “Un penseur de l’Europe: José Ortega y Gasset”, *Transversalités. Revue de l’Institut Catholique de Paris*, n.º 89, 2004, pp. 156-157.

había de la realidad europea como algo surgido de la alianza de naciones que la componían, en vez de considerarla como una existencia previa que había transcurrido a través de su devenir histórico y que posibilitó las distintas naciones desde la comprensión de lo europeo. Las naciones estarían sustentadas en una sociedad mayor que es la europea, gestada antes que cualquier forma de nacionalismo, con una historia personal igual que la que pudiera tener después cada nación, con unas vigencias en valores, creencias y cultura política compartidas por una sociedad europea. Pero Ortega piensa que es la exasperación hipernacionalista la que había oscurecido el fondo europeo y el propio significado universal de la idea de nacionalidad, que suponía la afirmación de una nación pero negaba todas las demás, y esto en consecuencia negaba Europa<sup>520</sup>. Como puntualiza Harold C. Raley, no hay que ver en Ortega la intención de una Europa unida sin más, con un gobierno rector que no respetara las libertades individuales y nacionales<sup>521</sup>. Esto significa que Europa tenía que ser pensada como receta para paliar el cansancio en el que se encontraban las naciones, y de ahí que no tuviera que construirse desde los Estados sino desde el reconocimiento de su conjunto de rasgos compartidos, de su cultura. Hay que subrayar, como explica Andrés de Blas, que la falta de una conciencia nacional o que sea demasiado débil hace que los procedimientos liberal-democráticos se sustituyan por la acción directa de cada parte fragmentada de la sociedad. Así es como Ortega avisa de que cada grupo particular no se sentía formando parte de un todo y se despreocupaba de los problemas ajenos, y caía la aspiración nacionalizadora de mirar hacia delante la vida en sociedad por el reemplazo de los nacionalismos periféricos, con repercusiones que afectaban en la estructura de la sociedad. Para Blas, este planteamiento orteguiano, que se forja en los años treinta, describe anticipadamente la vida europea, las relaciones entre sí de las naciones y la aproximación a la constitución política de Europa<sup>522</sup>.

En “Miscelánea socialista” (1912), Ortega ya señalaba que la nación no había que entenderla por nacionalismo, porque éste conlleva una *violencia* en tanto que concibe su nación por oposición a las demás naciones. El nacionalismo no es visto como la nación

---

<sup>520</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Nación. Europa, etc.”, caja 8, carpeta 53, nota 4, [s. f.], AFOM.

<sup>521</sup> Harold C. RALEY, *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Revista de Occidente, Madrid, 1977 [1.ª edición de 1971], p. 189.

<sup>522</sup> Andrés DE BLAS GUERRERO, “Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 655-656.

que se preocupa por construir un proyecto ajustado al marco político en que se desarrolla su realidad<sup>523</sup>. Este razonamiento puede dar pie a un sistema de violencia permanente. Por ejemplo, José Luis Villacañas hace una reflexión sobre este aspecto adecuándolo a una coyuntura actual. Parte de la visión de que los nacionalismos están desarticulados del proceso histórico-evolutivo que siguió el modelo de nación clásica en el que regían los mismos derechos y deberes de los ciudadanos como principios de una sociedad liberal y democrática, por lo que más que de nacionalismos, cuyas características básicas son la heterogeneidad y la diferencia, habría que terminar hablando de comunitarismos. Y en su afán por crear nuevos Estados, estas comunidades se verían envueltas en una violencia que nunca acabaría, porque no sólo habría que tener en cuenta la violencia de la creación de los nuevos Estados sino también la que se genera por conservarlos<sup>524</sup>.

Con la europeización, Ortega veía la oportunidad de impulsar la vitalidad de la nación española. Ya no debía pensarse en las glorias del pasado, sino que había que beneficiarse de los réditos políticos y económicos que podría suponer la cabida de España en Europa. Es una cuestión que Ortega mantiene abierta incluso en los años cuarenta y cincuenta. Jean-Claude Lévêque alude a esta visión de Ortega en tanto que el momento de crisis que evidencia la decadencia es una posibilidad de crítica del pasado y de regeneración para un futuro mejor. Y de ahí que hubiera que reconsiderar el papel de la nación en un espacio mayor como el europeo, pues Europa suponía salir del

---

<sup>523</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Miscelánea socialista" (1912), I, 567.

<sup>524</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, "Nacionalismo y subjetividad moderna", en Fernando GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Los temas de nuestro tiempo*, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, Madrid, 2002, pp. 230-231. En otro trabajo que analiza los efectos negativos del nacionalismo, Villacañas alude al concepto de nación de Ortega de los años cincuenta, tiempo en que el pensamiento del filósofo es más completo por estar dotado de un sentido de estabilidad y en cuyo objetivo se halla la formación de una nación europea, en la que subyace la constante del nacionalismo como una degeneración de la nación al estar relacionado con el momento de auge de las masas. *Vid.* José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, "Europa hora cero: meditación europea de Ortega", *Ágora*, vol. 24, n.º 2, 2005, pp. 177-198. Para una reconducción del hombre-masa con implicaciones de reconstrucción de Europa, también *vid.* José LASAGA MEDINA, "Ortega y Patočka: una idea de Europa", en M.ª Luz PINTOS PEÑARANDA y José Luis GONZÁLEZ LÓPEZ (eds.), *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas. Santiago de Compostela, 24-28 de septiembre de 1996*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1998, pp. 629-637. Otra obra que estudia la forma con la que evitar el declive de la nación europea es la de Peter Gordon MANN, *Vital humanism: Thomas Mann, Jose Ortega y Gasset, and the revolt against decadence in self-nation-Europe, 1900-1949*, Stanford University, Ann Arbor, 2012.



provincialismo, que desembocaba en nacionalismo y, en consecuencia, llevaba a la degeneración de la idea de nación<sup>525</sup>.

En el estudio que realiza Francisco José Martín sobre *España invertebrada*, destaca la amplitud que Ortega pretende dar al propósito político que presenta en la obra. La exposición orteguiana, siguiendo los criterios regeneracionistas para detectar cuáles eran los males de España, tiene tres características. La primera hace una descripción de la salud de la nación, para lo que emplea las metáforas de enfermedad e invertebración. La segunda localiza las causas de la enfermedad en la ausencia de élites a lo largo de la historia, lo cual se manifestaba en la invertebración y la descomposición de la nación. Y la tercera pasa por la elaboración de un proyecto político que vertebrara la nación en función de los elementos de jerarquía, disciplina y mando, y cuya práctica correspondía a las élites para guiar a las masas, forma que Ortega veía para superar la crisis histórica tanto de España como de Europa. No obstante, como subraya Martín, con *España invertebrada* Ortega no está escribiendo un libro de historia, su visión se ajustaba a las ideas imperantes que se venían defendiendo desde las investigaciones de Menéndez Pidal y el Centro de Estudios Históricos. Y, por eso, la relevancia de la tesis de Ortega se encuentra en que no trata de narrar unos hechos del pasado tal cual, sino en ver qué futuro es capaz de desarrollar ese pasado. Ortega no explica un presente con un pasado documentado para descubrir el futuro de un camino; busca las posibilidades de futuro que tiene el presente y para lo cual interpreta la representación del pasado. A lo que quería llegar el filósofo madrileño a principios de los años veinte era a un proyecto político que solventara las tensiones sociales y las desavenencias nacionalistas. En el fondo, seguía las mismas intenciones apuntadas con la Liga de Educación Política de 1913, truncadas por el acontecimiento de la Primera Guerra Mundial y el cambio de situación política que originó. Con el programa de la Liga, Ortega había partido de que el problema de España no era sólo político, como mantuvo Costa, sino que además afectaba a la sociedad de modo histórico. Así como Costa divisaba, en *Oligarquía y caciquismo*, un peligro de desnacionalización de la sociedad, Ortega ya acusa como hechos el particularismo y la invertebración en *Vieja y nueva política*. Ante este escenario, la vertebración de la nación vendría de la mano de la interacción entre élites y

---

<sup>525</sup> Jean-Claude LÉVÊQUE, “Ortega, Chabod e l’idea di Europa”, en Francesco MOISO, Marco CIPOLLONI y Jean-Claude LÉVÊQUE (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell’Europe*, Cisalpino, Milán, 2001, pp. 283-284.

masas en aras de la articulación de la sociedad y la idea de nación sobre una base voluntarista de corte renaniano. El deseo de hacer nación se apoyaba en la línea subjetivo-voluntarista que defendían Rousseau, Mazzini y Renan, frente a la línea objetivo-naturalista de Herder, Mommsen y Treitschke. Para ésta había una identificación entre unidad nacional y unidad de sangre, mientras que para la otra la cohesión de la nación se debía a la implicación de todas sus partes en un proyecto de vida en común. Solucionar la invertebración con la idea de una España como proyecto suponía, para Ortega, un asunto político que no tenía que ver con lo que se había sido, sino con lo que se quería ser<sup>526</sup>.

Considerando el plebiscito cotidiano de Renan como forma de definir una nación, en tanto que es preguntarse cada día los miembros de una sociedad si quieren vivir juntos, si quieren seguir manteniendo en común la voluntad de convivencia, Ortega dice que el poder público se preocupaba más por su propio “gusto de existir” que por amparar la colaboración y la convivencia. A este respecto pone los casos del catalanismo y el bizcainismo, de los que afirmaba que, en vez de valorar lo que tienen en común con el resto de España, buscan coincidencias con otros particularismos del país. Y el ejemplo vasco-catalán en un contexto más general de particularismo tenía, para Ortega, una trascendencia: la del particularismo de las clases sociales. A la nación en tanto que incorporación de distintos grupos étnicos y políticos, según se va haciendo más grande y surgen necesidades de mayor complejidad, le sucede una diferencia en las funciones sociales y en aquellos órganos que las desempeñan. En la unidad de la sociedad se crean pequeños mundos, cada uno de ellos imbuido en su atmósfera y con intereses y formas de actuar propios, como son los del mundo militar, el político, el industrial, el científico, el obrero, etc. Así, la unidad a la que llega una sociedad da con el contraste de dividirse en clases profesionales u oficios. Estos grupos profesionales nacen como partes, pero tienen que formar un todo porque cada grupo necesita de los otros. Según Ortega, la salud de la nación requería que los gremios se concienciaran de que no podían estar separados y fueran partes de un cuerpo público, que fueran un “sentirse vivir juntos”. Cada gremio actúa mediante unos hábitos que le identifican, pero esto, antes que ser condenado, debía ser tolerado, ya que todos los gremios tenían que apuntar a la cooperación, pues cada gremio necesita de los demás y su rendimiento

---

<sup>526</sup> Francisco José MARTÍN, “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002 [1.ª edición de 1922], pp. 47-52.

es máximo por cuanto mayor es su aprovechamiento mutuo. Ortega pone de relieve, de esta manera, el fundamento sobre el que la idea de nación se asienta, y es el de una convivencia activa, de partes implicadas en un interés común, no el de un mero coexistir pasivo. En el fondo, cada parte tiene conocimiento de las otras, y vive las circunstancias de las demás hasta el punto de que le dejan su impronta. Cuando no es así, cada parte pierde su sensibilidad social, se particulariza, cree que es un todo y que no existe más que ella misma. Este particularismo de clase es lo que cree Ortega más propicio para la descomposición que el de secesión étnica y territorial. Alega, por eso, que los objetivos de un proyecto de nación y de convivencia son más alcanzables con el aprovechamiento recíproco y solidario de las funciones sociales de los gremios y profesiones<sup>527</sup>.

Una reflexión de Santiago Auserón tiene lugar a propósito del transcurrir de la vida de los pueblos. Y es que una nación que está por venir tiene que recorrer un doble camino, pues el progreso de una nación no es sólo eminentemente cultural sino también técnico y económico, y, en este sentido, no se produce sólo desde la intención del territorio conocido, en muchas ocasiones se hace necesario estudiar modelos foráneos para incorporarlos en los propios y aprovechar sus resultados, que a su vez pueden mejorar los foráneos. Y puede llegarse a un punto en que lo propio y lo foráneo sean difíciles de discernir, en que lo foráneo se convierta en propio y lo propio tan foráneo como para resultarse extraño a sí mismo<sup>528</sup>, pero esa confluencia de caminos es la oportunidad de enriquecer una comunidad de moradores de una misma tierra, de una misma realidad compartida y de un proyecto de futuro que realizar.

---

<sup>527</sup> José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada* (1922), III, 457-460.

<sup>528</sup> Santiago AUERÓN, *El ritmo perdido. Sobre el influjo negro en la canción española*, Península, Barcelona, 2012, p. 54.

## 5.2. Programa de educación política

En la primera década del siglo XX, los intelectuales de la nueva generación se organizan con el ánimo de educar políticamente a la sociedad para un proyecto de convivencia. Sus primeras propuestas de acción irán apareciendo hasta la víspera de la Primera Guerra Mundial. Contribuyeron, de esta manera, con la creación de una plataforma de oposición al régimen de la Restauración, la Conjunción Republicano-Socialista en 1909 tras los hechos de la Semana Trágica; y, a partir de 1910, muchos de aquellos intelectuales fueron agrupándose en círculos de expresión social que, aunque no se constituían como partidos políticos al uso, conectaban con parte de algunos idearios de partidos extradinásticos. Por ejemplo: Joven España tenía cierta afinidad con el Partido Republicano Radical y la Conjunción Republicano-Socialista, Escuela Nueva con el Partido Socialista y la Liga de Educación Política con el Partido Reformista. De hecho, numerosos intelectuales asistieron al IX.º Congreso del Partido Socialista en 1912, y mayor fue la asistencia al X.º Congreso de 1915. Esta toma de conciencia de los intelectuales de nueva generación pone de manifiesto su interés por la política como herramienta con la que transformar la historia de España y ponerla más al servicio de la sociedad. Pasaron a estar presentes en la oposición constante a la política del régimen, desde la citada Liga de Educación Política de 1913 hasta la Liga Antigermanófila de 1916 o la Unión Democrática Española de 1918, bien en las filas del reformismo, o bien en las del socialismo. La crítica de la historia de España no la basaban en buscar las causas del Desastre del 98, sino en la necesidad de realizar un proyecto de nación fundado en la fuerza de la educación para acometer reformas estructurales que dieran entrada a la modernización. Para esto, quisieron dirigir su propósito en tres tareas fundamentales: la renovación de la cultura, la reconstitución nacional y la democratización del régimen<sup>529</sup>.

Para el proyecto de nación, era imprescindible disponer de una educación cuyos intereses pedagógicos dotaran de una capacidad crítica a la sociedad. Se trataría de que se asentara una cultura política en cuyas bases rigiera la certidumbre de valerse de la

---

<sup>529</sup> Paul AUBERT, “L’écriture du désastre: discours sur la décadence et projets de régénération nationale en Espagne (1890-1914)”, en Paul AUBERT (dir.), *Crise espagnole et renouveau idéologique et culturel en Méditerranée (fin XIX<sup>e</sup>-début XX<sup>e</sup> siècle)*, Publications de l’Université de Provence, Aix-en-Provence, 2006, pp. 230-231. Para uno de los fenómenos de agitación de regeneración cultural como fue Joven España, *vid.* Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2006, especialmente pp. 161 y ss.

política como medio con el que construir la nación. Hacer nación, entonces, y, en definitiva, hacer una nacionalización del aparato estatal, lleva parejo en este razonamiento el establecimiento de una cultura política. Por lo que, ciertamente, hay que decir que, en el período histórico que estudia esta tesis doctoral, no sólo habría una nacionalismo español sino que confluirían tantos como doctrinas políticas tuvieran lugar en la vida pública, desde las tradicionalistas hasta las republicanas. Cada versión perseguía dar una visión de nación española, y esto impedía hallar una idea completa de nación. Ortega se enmarcaba en los principios de una nación liberal, cuyo principal fundamento era el de *construcción* a través de un proceso de historicidad en el que la cultura sirviera para la vida de los individuos. Ortega partía de una sociedad fracasada en la que había un sistema de usos y actitudes prevalente, y, por eso, pensaba que el cambio o la priorización de otros usos y actitudes podía orientar a la sociedad. La solución pasaba por una política cultural, cuyo programa de educación política girara en torno a que la sociedad adquiriera un nivel cultural y de discurso político. Y, puesto que los comportamientos de los individuos se deben mucho a los ejemplos que siguen, la noción que había que tener en cuenta era la de la excelencia, con la puesta en marcha de modelos de comportamiento para un proceso civilizador de la nación.

Algunos políticos esbozaron proyectos de ley sobre educación en esa dirección, aunque no tuvieron éxito. Otros, incluso, como los liberales, pidieron consejo a Giner de los Ríos y Cossío, referentes clave de la Institución Libre de Enseñanza que veían la educación política como fórmula con la que avanza un país. Varios aspectos de sus convicciones educativas fueron directrices de la teoría pedagógica de Ortega, tales como la consideración de la aristocracia del talento como fuerza rectora de la escuela moderna y la educación como un elemento de competencia en los miembros de una sociedad pero no como un monopolio del Estado<sup>530</sup>. Uno de los primeros medios de comunicación que Ortega empezó a hacer uso para tal efecto, *Faro*, manifestaba un programa regeneracionista de reforma socio-política de corte liberal para la creación de una nueva España. Se apoyaba, así, en la educación para estimular la cultura y una opinión pública,

---

<sup>530</sup> José CASTILLEJO, *Guerra de ideas en España*, Revista de Occidente, Madrid, 1976 [1.ª edición en inglés de 1937], p. 97. Los aspectos centrales de la visión docente de Giner y Cossío los recoge Castillejo del conocimiento directo de algunos manuscritos o de conversaciones que mantuvo con ellos, pues como educador siguió muy de cerca el curso del sistema educativo español desde 1906.

que consideraba aletargada, y moralizar a la sociedad<sup>531</sup>. El programa de educación política de Ortega con el que lograr un proyecto de nación profesaba, en suma, una formación política con la que los políticos recondujeran sus planes de acción hacia los intereses de las personas al tiempo que éstas se responsabilizaran de tomar parte en la participación de la actividad pública. El programa político era a la vez un proyecto filosófico por cuanto la cultura implicaba hacer al individuo más humano y desarrollar unas virtudes cívicas de compromiso e involucración en lo político.

Siguiendo a Antonio Elorza, Ortega veía la política de su tiempo como insuficiente para atender la situación social, y de ahí que la mirada se dirigiera a Europa como representación de una concepción pedagógica de la política con la que se implicaría a los individuos en el proyecto común de construir la nación. La apertura cultural a Europa cargaba el significado de articular la vida común de la nación, con una actitud crítica de hacerla y mejorarla. Esta pretensión no era la de copiar las pautas europeas tal cual sino insertarse en un ámbito cultural más moderno que se basaba en la unidad que hacía una España posible<sup>532</sup>. Europa es vista por Ortega en este contexto como método por el que un país entra en la modernidad y toma el pulso de su historia. Los programas políticos, por eso, tenían que acometer una reforma con la que pusieran la cultura en el centro de sus actuaciones. De esta manera, se educaría en el civismo, la responsabilidad y la preocupación por los intereses generales, aspectos clave para establecer un sentido de cultura política y de construcción de la nación.

La educación jugaba un papel relevante en esta aspiración, por lo que la política tenía que hacer una función pedagógica de forma que una educación científica conllevara una formación política específica. Es decir, si la sociedad tenía que acometer la tarea de construir la nación y para ello uno de los instrumentos de los que servirse era la política, los individuos tenían que desarrollar sus ámbitos concernientes a lo público con un significado político. Con esta idea se perseguía la involucración de los individuos en la participación política como fórmula para construir la nación, y cuyo cometido final (o primero) recaía en la educación como medio de ciencia y competencia con el que transformar la realidad social. Para Ortega, la política no tenía que girar en

---

<sup>531</sup> José Miguel GONZÁLEZ SORIANO, “Primer centenario de la revista *Faro* (1908-1909): origen, trayectoria y contenidos”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 19, 2009, pp. 164-165.

<sup>532</sup> Antonio ELORZA, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 45-48.

torno de sí misma únicamente, sino también adaptar sus programas de actuación a unos principios educativos de orientación y planificación de la participación social<sup>533</sup>.

La visión que Ortega tenía de la España de principios del siglo XX en temas de educación era la de un déficit de cultura en general y preparación política en concreto. Su teoría de la cultura política se funda, por eso, en un plan educativo pensado para la renovación cultural de la sociedad. Puesto que el asunto de la nación tiene su arraigo en la cultura, en la cultivación de la sociedad, podría decirse que ya el Ortega *pedagogo* considera que la educación es el arma con que vencer las tempestades que llega a toda sociedad en el curso natural de su existencia. Ortega parte del hecho de que la educación capacita al individuo para resolver problemas que surgen en la complejidad de la sociedad, y, por eso, sin educación no habría manera de adaptar la sociedad a los nuevos retos para el progreso. Y, en consecuencia, una sociedad sin cultura no podría emprender un proyecto de nación. Además, otro objetivo complementario hay en la teoría educativa orteguiana, sobre todo en lo que respecta a su propuesta de cultura política, y es que educar al individuo es también educar a la sociedad con una actitud crítica ante la política. Por un lado, la política tiene que ser pedagógica para educar a la sociedad, pero, por otro, se educa a la sociedad para que tenga una mayor participación en la vida pública. Ambos polos se integran en la toma de conciencia de la construcción nacional.

Según Ortega, para hacer la nación y mejorarla había que disponer de un sistema de conocimientos cuyo sostenimiento radicaba en el nivel de cultura que tuvieran las personas. Cuanto más efectiva fuera la educación, mayor sería la conciencia social en la preocupación por el bien común, y mayor sería la voluntad de reparar los medios que no fueran adecuados para conseguir ese bien común. Así, una sociedad avanzaría en la medida que tuviera en marcha una organización del trabajo de los individuos, pues el trabajo apela al esfuerzo de cada individuo por mejorarse y, por tanto, por mejorar a la sociedad en la que vive. En este sentido, la cultura política se forja también en la conjunción de esfuerzos con la que se implica a los individuos en que desarrollen

---

<sup>533</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 89-90. Como ya fue visto por Javier Lalcona, en este argumento hay una fuerte influencia de Platón por medio de Natorp a la hora de hallar un cambio cultural en la sociedad para que ésta logre su organización y porvenir. Cfr. Javier LALCONA, *El idealismo político de Ortega y Gasset. Un análisis sintético de la evolución de su filosofía política*, Edicusa, Madrid, 1974, pp. 320-321.

proyectos comunes encaminados hacia un progreso. Ortega concibe el trabajo, por ello, como la contribución del individuo a la unidad de la sociedad, como la obra común que es la sociedad. Cultivar al individuo suponía, de este modo, capacitarlo para la tarea humana de la sociedad. Dejarlo sin cultura era alejarlo de la civilización, deshumanizarlo, al tiempo que sería desintegrar la sociedad, en suma, una secuela de la inmoralidad<sup>534</sup>.

Por supuesto, la educación se dirige al individuo concreto, a formarlo y a que se realice como persona, sólo que se hace hincapié aquí en la dimensión social por la repercusión que tiene su colaboración en la sociedad y su intervención en la vida pública. La educación, entonces, tenía que preparar al individuo concreto, pero también germinar en él una conciencia social y política para un compromiso de hacer la nación. La educación cobraba su interés en el hecho de transmitir una cultura que, entre otras dimensiones humanas, plantearía al individuo el trabajo como obra común de la sociedad. El individualismo suponía, para Ortega, una *desculturización*, perjudicar el beneficio social del trabajo común, y cuya expresión se daría en el nacionalismo cuando se interesa más por la parte que por el todo que equivale al trabajo común. El interés de la cultura política se centraba, de este modo, en la colaboración del trabajo para una mayor unidad social, planteamiento que estaría contenido en los programas políticos encauzados en la pedagogía social. Todo ello apuntaba hacia la escuela única altamente cualificada que formaría a los individuos para tal fin de mejora social. Precisamente, esta promesa de la escuela única a la que Ortega alude en las conferencias “[La ciencia y la religión como problemas políticos]” (1909) y “La pedagogía social como programa político” (1910) la desarrollará posteriormente Lorenzo Luzuriaga, cuyas tesis pedagógicas giraban en torno a la renovación política mediante la competencia educativa. En similar coyuntura se centraron los esfuerzos de Luis de Zulueta, que veía en la educación un medio con el que las personas se encaminan en los planos de la moral, la estética y la política<sup>535</sup>. José Luis Mora García resalta esta intención

---

<sup>534</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 98-100.

<sup>535</sup> Vid. Lorenzo LUZURIAGA, *La escuela única*, Publicaciones de la Revista de Pedagogía, Madrid, 1931; Luis de ZULUETA, *El ideal en la educación: ensayos pedagógicos*, La Lectura, Madrid, [1911]. Ambos libros se encuentran en la biblioteca personal de Ortega. Por otro lado, en cuanto a la enseñanza femenina cabe destacar el papel pedagógico de María de Maeztu, formada en el seno de una academia materna y directora después de la Residencia de Señoritas. Vid. Concha D’OLHABERRIAGUE, *Vida y obra de María de Maeztu Whitney*, Eila / Asociación Matritense de Mujeres Universitarias, Madrid, 2013, especialmente el capítulo 1.



orteguiana de la educación, dirigida a los jóvenes pero, sobre todo, a los niños. La responsabilidad mayor gravitaría en tratar de formar a los niños para que se hicieran adultos críticos y no entregados a corrientes mayoritarias que a veces están caracterizadas por lo vulgar o la mediocridad<sup>536</sup>.

Por ello, una de las funciones principales de la política es la educación, pues, en términos políticos, hay sociedad cuando hay individuos formados. Con la base de la educación, la sociedad hace una búsqueda moral de lo que es un bien común y dispone de aptitudes en el seno de la vida política. Ortega mantiene, así, que el ejercicio de la política desvirtuado de la labor pedagógica no es garante del bienestar del país. Esto significa que los partidos se revelaban conservadores en tanto que descartaban la educación como impulsora de la cultura y del porvenir de la sociedad. Por ello, la sensibilidad educativa también tenía que sembrarse en los políticos, de cuya actuación pública se distinguiría la representación estética de la ejemplaridad, creadora de virtudes cívicas para el proyecto de nación<sup>537</sup>. Para Ortega, había que separar la realidad social y política recibida de la Restauración de la que era preciso construir. Seguir reproduciendo el modelo de realidad heredada suponía un impedimento para hacer la nación conforme a la idea de proyecto común, que era entendida sobre la base de nuevos usos, principios y actitudes. La puesta del individuo en la vida pública para recomponer la sociedad a través de la cultura, con los valores de la libertad y la justicia como fundamentos de su actuación, lo convertiría en responsable de su destino, limitado en caso de perpetuar viejos usos que quedaban obsoletos para una nueva sociedad y la nación posible<sup>538</sup>.

La formación política a la que alude Ortega tenía su poso en la filosofía como principio radical para promover la nación, y cuya práctica se hallaba en la política como utensilio con el que efectuar la reforma de la sociedad. La filosofía significaba el rigor del conocimiento y, en cuanto aval de esta seguridad, permitiría en la práctica reformar aquello que trata<sup>539</sup>. La fundamentación de la política asentada en la filosofía se fue

---

<sup>536</sup> José Luis MORA GARCÍA, “Ortega a los niños españoles”, *Lazarillo*, n.º 14, 2005, p. 58.

<sup>537</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La conservación de la cultura” (1908), I, 151-153, *cfr.* “Los problemas nacionales y la juventud” (1909), VII, 126.

<sup>538</sup> Juan Ernesto PFLÜGER SAMPER, “La generación política de 1914”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, n.º 112, 2001, p. 182.

<sup>539</sup> José LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003, p. 29. En similar orden de cosas,

centrando, a lo largo de la Modernidad, en el terreno moral y ético, pues sólo la propia actividad política vulnera la legitimidad de los intereses individuales y grupales. El fundamento filosófico de la política, entonces, examina la moralidad de las acciones personales y de grupos así como las acciones políticas, y esto Ortega lo pone en relación con el eje de la vida humana que son los usos culturales que han de regir en la sociedad y la práctica política en función de las decisiones que se tomen en la vida pública<sup>540</sup>. La preocupación estribaba en la dificultad de obtener una política moral cuando lo que existía era una opinión pública inmoral. Renovar la opinión pública se convirtió en prioridad del programa de educación política, porque tal renovación abogaba por una actitud diferente ante la política. Para Ortega, la política española constaba de una situación de crisis en la que se encontraban los gobernantes, los partidos y la opinión pública, debido, en gran parte, a no haber sabido hacer la nación, por no disponerse de una ciencia de conocimiento político que se hubiera dedicado a construir la nación. Remediar esta situación pasaba por el principio de hacer la nación, y para ello había que ocuparse de una política de la nación antes que del Estado<sup>541</sup>.

Y es que hacer la nación tenía que ser el ímpetu más profundo de los individuos, porque el *hacerse* la nación supone una innovación en tanto que creación, y esta creación es obra de los individuos, de la vida de cada individuo cuya idiosincrasia es radical innovación. Para llevar a cabo esta innovación, el individuo tropieza con una vocación, cuyo deseo de cumplir le lleva a una intensificación de su vida y a un progreso. Pero también se inserta en una circunstancia en la que rige un sistema de usos vigentes en la sociedad, que le permite saber cómo comportarse y convivir con los demás. Cuando el sistema de usos sociales no induce al individuo a que pueda desarrollar su vocación vinculada a un proyecto de vida en común, se produce una

---

Roberto Aras subraya la apología de Ortega de la filosofía en los cursos y conferencias que da en Argentina, cuyo objetivo educativo era el de un cambio filosófico que dejara atrás el mecanicismo y el positivismo del siglo XIX. Quedaba abierta, así, en los estudiantes argentinos una nueva sensibilidad para intentar una transformación de la vida nacional. Vid. Roberto E. ARAS, "Ortega y los universitarios argentinos", en VV. AA., *Ortega y Gasset en la Cátedra Americana*, Nuevo Hacer / Fundación José Ortega y Gasset Argentina, Buenos Aires, 2004, pp. 197-230. También vid. Fernando GONZÁLEZ Y GALÁN, "«La nueva sensibilidad» de Ortega en la *Revista de Filosofía* de Ingenieros", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 26, 2013, pp. 129-162.

<sup>540</sup> Javier SAN MARTÍN, "Vocación y profesión: Bases orteguianas para una ética del futuro", en Pedro CEREZO GALÁN (ed.), *Ortega en perspectiva*, Instituto de España, Madrid, 2007, pp. 94-95.

<sup>541</sup> José Luis MOLINUEVO, "La crisis del socialismo ético en Ortega", en M.ª Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 49. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, "La nación frente al Estado" (1915), I, 838, e "Ideas políticas" (1915), I, 888.

distorsión vital, y una opresión paralizante de la creación de la nación. En este sentido, la nación surge por vocación de intensificar la realidad en que se vive y mejorarla, y para ello se busca el cambio innovador de usos sociales conforme a la dimensión histórica en que se encuentra. Intensificar la realidad nacional lleva parejo comprenderse uno mismo y comprender cada vez mejor a los demás, para estar más próximos los unos a los otros y ayudarse a convivir. José Antonio Maravall señala que la nación no significa unanimidad, porque en su curso histórico topa necesariamente con acuerdos y discrepancias. Con la nación como proyecto de vida en común se aprende a convivir para lograr la unidad, la cual surge de la voluntad de los miembros de una sociedad de hacer algo como colectivo. Esa voluntad lleva incluida el acto de innovar, que interpreta la realidad en que se halla, que se hace eco del pasado pero sin considerarlo como un origen remoto que prescriba la visión del mundo, sino para lanzar la vida hacia el porvenir<sup>542</sup>.

De ahí que inevitablemente Ortega recurra a la educación política con el fin de que los individuos aprendan el sentido de la convivencia y la vida en común. En “La conservación de la cultura”, afirma que con la educación la sociedad busca soluciones racionales ajustadas al porvenir que se espera para la nación. Pero en la nación hay un rasgo de indeterminación histórica que es denominado como pueblo, y se rasgo o “inconsciencia” lo debe ir determinando la cultura, que es el estrato de voluntad racional para la construcción de la nación. La voluntad racional es conformada por la moral que guía las decisiones y acciones, las cuales tienen su significativa repercusión en la política. Educar este proceso provee de una actitud de responsabilidad para la acción política en el proyecto de nación, una actitud que se contrapone al “instinto” por estar vacío de contenido político, por carecer de moral y cultura necesarias para dotar de sentido histórico a la nación<sup>543</sup>. Como mantiene Antonio Rodríguez Huéscar, este artículo de Ortega de 1908 ya presenta un punto insistente y recurrente en su

---

<sup>542</sup> José Antonio MARAVALL, “La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 403-405, 1984, pp. 527-528.

<sup>543</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La conservación de la cultura” (1908), I, 151. Con respecto a la definición diferenciadora entre pueblo y nación, en esta tesis doctoral a veces se utilizan ambos términos como sinónimos en Ortega. Sin perjuicio de ello, ahora conviene señalar una distinción para dar un concepto de nación orteguiano más avanzado, y cabe recurrir a la especificación de Fernando Llano, quien dice que por pueblo hay que entender la convivencia que quedó preconstituida en el pasado y por nación, no sólo aquella realidad formada sino también la que crea un ideal del porvenir al que quiere encaminarse. Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, Dykinson, Madrid, 2010, p. 151.

pensamiento político (tal y como incide esta tesis doctoral en el apartado I.2.3 a la hora de dar por establecidos unos axiomas de los que partir), que se hará más evidente a partir de la conferencia “Vieja y nueva política”, y es el concebir la política como educación. En efecto, en Ortega, la educación tiene que ser inspiradora de toda actividad política, ya que con la educación, además de formar criterios científicos para la acción política, se trabaja sobre el ideal moral, un nuevo liberalismo y la europeización como forma con la que España asimile las pautas de Europa. Tal y como dice Rodríguez Huéscar, es clara la influencia de Natorp en la gestación de la filosofía política de Ortega durante su estancia en Marburgo, aunque la lógica de esa filosofía política procedía ya de otras simientes como la *paideía* socrática y la *politeía* platónica, como también del regeneracionismo español y la Institución Libre de Enseñanza<sup>544</sup>. Ortega daba por supuesto la degeneración del Estado cuando ejercía algunas de sus funciones a través de los abusos, de ahí que, si la educación política calara, emergería el cambio de actitud o de usos como solución histórica a un problema que era de la nación. A este respecto, como dice Luciano Espinosa, la razón vital se convierte en razón histórica, pero ésta, a su vez, se presenta como razón política, pues la política es una ampliación de la vida y la cultura al ser un aspecto transversal para los individuos en el lugar del espacio público<sup>545</sup>. Con la educación política, en el fondo, se profesaba el estudio propio de la historia política para que los hombres no quedaran recluidos en la tradición, limitados en sí mismos y con la repetición de errores del pasado. Esto sería como desplazarse de la libertad, del poder de variación que tienen los hombres, cosificarse y quedar abocados a vivir como autómatas. Y para ello la cultura se presentaba como necesidad para salvación de ese corsé y emancipación del proyecto vital. En *¿Qué es filosofía?*, Ortega dirá que “la quilla de la cultura [es] el estado de ánimo”<sup>546</sup>, es decir, la actitud que se adopte para algo repercute en los comportamientos y conocimientos compartidos, y esa actitud termina radicando en la vocación como posibilidad de creación de cultura. Había que ver, así, en la educación un quehacer que decide lo que va a ser el individuo del futuro, y en la política un quehacer de lo que va a ser ese individuo en sociedad.

---

<sup>544</sup> Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, “Reflexiones sobre Ortega y la política”, en *Semblanza de Ortega*, edición de José LASAGA MEDINA, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 96-97.

<sup>545</sup> Luciano ESPINOSA RUBIO, “Ortega y Gasset: El imperativo de la reflexión política”, en M.<sup>a</sup> Carmen PAREDES MARTÍN (ed.), *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 79-80.

<sup>546</sup> José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 294.

La educación política como médula que sostiene y con la que se emprende la nación tiene en la óptica orteguiana una estructura configurada en las élites que instruyen a la sociedad. Por ello, como observa Ángeles Castro Montero, la actividad política desempeñada como educación está invocada por el modelo pedagógico que Ortega conoce a través de Ramiro de Maeztu, quien ya vio que los intelectuales socialistas de la Fabian Society habían adoptado la labor de inculcar una conciencia cívica para la transformación de la realidad social y política. Esta directriz fue perfilada por Ortega inclinándose por una visión aristocrática entendida como la selección de una minoría encargada de orientar a la sociedad, y que Maeztu compartía. La constitución de grupos de intelectuales, que primeramente tuvieran la percepción de los problemas a los que la sociedad se enfrentaba posible a la formación y virtudes que ya hubieran adquirido, hacía viable encauzar su propuesta educativa sobre la base de la moral y la ciencia<sup>547</sup>.

En 1908 escribía Maeztu a Ortega clarificando que a lo que sugiere el filósofo madrileño como “moralidad en el pensamiento”, él ya se refería a “moralidad en la conducta” tras el acontecimiento del 98, lo que suponía la misma cosa. Lo que a Maeztu importaba es el punto de partida de una “conciencia cívica”, para no olvidar que, junto al asentamiento de una cultura, tenían que existir personas que obren con moralidad en sus profesiones de maestros, ingenieros, empleados de oficina, agricultores...<sup>548</sup> Maeztu remite a la cuestión del cultivo de ideas con las que se organice la vida. Pensaba que ni la religión, ni los saberes, ni la escuela las ofrecían, y por eso había que dar con nuevas ideas para un nuevo orden de cosas<sup>549</sup>. Y, en efecto, con posterioridad, en una carta de 1910 que Ortega no llega a enviar a Maeztu, se encuentra un pensamiento que parte de la premisa de la mala organización de la escuela porque no existía ningún partido que se hubiera tomado en serio ese tema, y de ahí que tuviera que considerarse como un deber

---

<sup>547</sup> Ángeles CASTRO MONTERO, “Senderos que se bifurcan: la relación entre Ortega y Maeztu en la Argentina desde la óptica de la revista *Criterio* hacia 1928”, en VV. AA., *Ortega y Gasset en la Cátedra Americana*, Nuevo Hacer / Fundación José Ortega y Gasset Argentina, Buenos Aires, 2004, pp. 280-282. En otro trabajo la autora estudia en profundidad los planteamientos político-educativos que Ortega y Maeztu empezaron a desarrollar a principios del siglo, *vid.* “La política como empresa pedagógica. Aproximaciones y discursos entre Ortega y Maeztu en torno del problema de España”, *Fundación*, n.º VI, 2002-2004, pp. 397-412.

<sup>548</sup> Ramiro DE MAEZTU, carta a José Ortega y Gasset, Londres, 14-VII-1908, C-28/2, AFOM. Este testigo lo terminará recogiendo Ortega al afirmar que la política no podía consistir sólo en tener unas ideas pensadas, sino que además los grupos sociales tenían que querer realizarlas, y este deseo es lo que habría que tratar de inculcar. *Cfr.* José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 711.

<sup>549</sup> Ramiro DE MAEZTU, carta a José Ortega y Gasset, [Londres], septiembre de 1908, C-28/4, AFOM.

el hacer política para abordar la ciencia y la educación como recetas del futuro de España<sup>550</sup>.

Tal y como expone José Luis Villacañas, Maeztu y Ortega tenían la misma formulación de ordenamiento de la sociedad, basada en un socialismo nacional que atendía considerablemente a los aspectos cruciales de la cultura liberal. Maeztu veía, incluso, que la filosofía fabiana inglesa o el socialismo de cátedra alemán cumplían la tesis de Ortega de que la ciencia y la cultura guiaban la actividad política, y esto significaba en 1910 un programa de actuación opuesto al del maurismo. El liberalismo socialista del que partían señalaba el liberalismo como los fines que seguir y el socialismo como los medios con los que llegar a aquéllos. Y así como Maeztu propugna un liberalismo democrático insuflado por el socialismo que concibe su sentido en la solidaridad, Ortega lo refuerza con el conocimiento de la ciencia. A esto se añadía la concepción de la autonomía administrativa y política de las ciudades, que hacía un guiño a la doctrina de Pi i Margall, con objeto de alcanzar un bienestar común fruto de un proyecto liberal. Se gestaba, de esta forma, el entusiasmo de las masas por la política, aunque seguía sin haber élites rectoras o partidos políticos que lo orientaran. Aquí se marcaba la diferencia con los hombres de la generación del 98, pues, mientras Ortega se inspiraba en la creación de un grupo de intelectuales que tomaran conciencia del proyecto de nación, de los otros se podía decir que hubo algunos que destacaron a modo individual en protesta del *modus operandi* de la política. La propuesta, por contraposición, era la organización de la sociedad, con los intelectuales como cabezas directoras, con la práctica de una política democrática liberal, contraria a la política administrativa, de gobierno sin sociedad y sin discusión de ideas. Éste era el programa político de mínimos que tanto Ortega como Maeztu compartían, y del que partían bajo un ideario reformista<sup>551</sup>. Cabe decir, como se sabe ya, que el papel de las élites no es estrictamente político. Las élites educan a la sociedad para que adopten una actitud crítica y reflexiva en la vida pública. Y, por eso, tampoco las élites deben aspirar a obtener el poder político, sino a formar a las personas políticamente, a concienciar de unos valores cívicos que pueden descubrirse por medio de lo pedagógico que hay en la

---

<sup>550</sup> José ORTEGA Y GASSET, carta a Ramiro de Maeztu, Sigüenza, 25-VIII-1910, CD-M/5, AFOM. Una nota de Archivo hace constar que se trata de una carta que responde a la recibida de Maeztu el 25-VIII-1910, pero “no terminada y no enviada”.

<sup>551</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Espasa Calpe, Madrid, 2000, pp. 140-145.

política. Se gobierna en función del respaldo que ofrecen las mayorías, manifestado en el poder social a través de la representación.

En unas notas de trabajo, Ortega expone algunas pautas precisas de formación de la nación a través de la política. Por ello, entiende la política como acción que hay que ceñir a la idea que se quiere tener de nación para abarcar y cubrir todos los intereses de ésta. Referirse a la nación es incorporar las intenciones particulares en un fondo común, y de ahí que el reclamo sea el de concienciar tanto a la sociedad como a los partidos políticos de vida nacional. En concreto, Ortega alude a los dos grandes partidos con apariencia de adversarios pero que, en definitiva, son coincidentes al predeterminedar la historia de un pueblo y ahogar la vida de la sociedad. Por otra parte, piensa que el socialismo ejerce un determinismo físico por estar sometido a la inercia política; el positivismo es determinista porque lleva al individuo al quietismo al diluirlo en el medio como si fuera algo más; las ciencias naturales manifiestan un renacimiento idealista que coadyuva al determinismo porque el propio individuo crea su propio contexto idealista en que se inserta. El determinismo que denuncia Ortega es contrario a lo imprevisible que es la vida, donde aquí imprevisible significa que es el hombre el que se encuentra en el mundo e interviene en la realidad con sus actos. Dos piedras angulares sostendrían esto: “el pragmatismo o la acción” y “el bergsonismo o el querer”. De este modo, se desarrolla el principio de nación, donde se consuman nuevas maneras de vivir atendiendo a la austeridad y la competencia como normas básicas de la política. Desde la concepción renaniana del yo como núcleo interno de la nación y con el que ha de contar la política, Ortega apunta que se requiere de la unidad de la voluntad común para la nación, de un poder espiritual del que tiene que emerger la acción política que la desarrolle. El programa político para tal efecto de nación ha de tener en cuenta la organización de la pluralidad de opiniones, pues Ortega piensa que no es perjudicial la contraposición de opiniones sino las que son infundadas o incompletas, y la conjunción de técnica y política, denominada como laboratorio y parlamento en tanto que procedimiento entre los medios y los fines para que tengan lugar las experiencias sociales y culturales. En concreto, Ortega suma una serie de propuestas para rematar su programa político de la nación, tales como las siguientes:

- La corrección del plebeyismo mediante una transformación moral e intelectual.
- El aprovechamiento de los mejores (la falta de minorías la juzga como un defecto que ha padecido la sociedad española).

- La distinción de valores (se entiende que sobre la base de una jerarquía que establezca referencias a las que atenerse).
- El catolicismo civilizador.
- La voluntad de lo nuevo (que la juventud coja el relevo).
- Que cada generación haga su política (lo que repercute en hacer un Estado en un tiempo dado).
- La descentralización.
- Una nueva estructura pública que repare el desprestigio de las instituciones.

En suma, todo ello conforma una teoría de la cultura política que fundamenta la actitud y el comportamiento de la sociedad con los que emprender el proyecto de nación. En el fondo de esta teoría yace una filosofía, que comprende, y hace comprender, que no se puede dejar sólo a la mera política toda una cuestión como es la de construir un porvenir. Ortega señala que la tesis de Comte de una filosofía positiva no soluciona el problema de la lucha de las viejas filosofías por dominar las opiniones, ya que esa lucha no es contraproducente, sino que el desacierto radica en la superficialidad de las luchas políticas, en no proponer “idearios integrales”. La mera política se encarga de gestionar la administración o erigir infraestructuras, por lo que Ortega piensa que la política ha de estar henchida por un trascendentalismo de respuesta a las dimensiones de la vida, desde el placer al sentido de la existencia, y ha hacer un reconocimiento de los valores superiores e inferiores, fundados y fundamentales, propios y relativos<sup>552</sup>.

El objetivo de todo este programa de educación política queda expuesto en tiempos de la II.<sup>a</sup> República. Tal y como describe Margarita Márquez Padorno, se trató de transmitir una nueva idea de nación mediante la enseñanza en las escuelas. Algunas sugerencias orteguianas fueron teniendo mayor calado en los discursos pedagógicos que se enunciaban, como fue el caso de la expresión “construcción nacional”, tan

---

<sup>552</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Política”, notas 9-10, 31-33, 35 y 37-41, en caja 10, carpeta 4, carpetilla 2, [s. f.], AFOM. Se puede afirmar que la redacción de estas notas es de los primeros meses de 1916. Ortega habla como refiriéndose a un pasado cercano. Hace alusiones a Maura, que, aunque tuvo cargos en diversas fechas, en varias notas hace mención a la Gran Guerra, en cuyas discusiones el político participó sobre la postura de España en el conflicto. También alude a Cánovas y la llamada “lealtad monárquica”, de lo cual Ortega se hace eco en 1914, sobre todo en la conferencia “Vieja y nueva política”. Por otro lado cita el asunto de Marruecos, al que Ortega empieza a dedicar textos en 1911, 1912 y 1915. Pero lo decisivo es el comentario sobre la falta de conclusión del proyecto de la Liga de Educación Política, cuya separación definitiva del Partido Reformista se produce en 1916, y del que especifica que no terminaron convirtiéndose en partido y que, por eso, no tendría que tratárselos como partido.



representativa del filósofo madrileño. El hecho de que las personas aprendan a ser partícipes de la creación de su propia nación las haría tener una lealtad política a ella, por ser algo que se gesta desde su más inmediato empeño y sus acuerdos cívicos. El modelo que se seguía era el de Jules Ferry, ministro de Instrucción Pública de la Tercera República francesa, cuyo fin perseguía que los maestros educaran virtudes cívicas que hicieran ciudadanos a los educandos. La asignatura de Educación Moral y Cívica implantada en Francia en 1882 fue incluida en el currículum de las escuelas a comienzos de la II.<sup>a</sup> República española. El acto simbólico con el que se trataba de representar el origen de la nación española consistió en la sustitución de la bandera monárquica por la republicana o el descenso del retrato de Alfonso XIII, con lo que se transmitía a los niños en las escuelas el nuevo proyecto de vida en común que estaba en manos de todos. Se daba comienzo, de esta forma, a una tradición caracterizada por una forma de gobierno, es decir, a través de la política, y no por los mitos remotos del pasado. Pero, por otro lado, en coincidencia con Márquez, hay que destacar la falta de precisión que mostraba la Constitución aprobada al identificar nación con Estado y con República, que no terminó facilitando la estabilización de un concepto de nación española desde la escuela<sup>553</sup>. Desde el argumento que mantiene esta tesis doctoral de hacer distinguos entre nación y Estado, lo que no quedaba claro en esos tiempos de la II.<sup>a</sup> República era si había que trabajar por la nación, que es el proyecto que se forja una comunidad de individuos, o por un Estado sin atender al propósito primero que supone la nación y del que hay que partir, ya que el Estado es el aparato del que se sirve la nación para darse servicio en la consecución de sus objetivos. Todo ello con la equivocada vinculación con la República, pues una nación puede disponer de un Estado bajo un régimen republicano como monárquico, y hacer posible la realización de su proyecto con una forma de gobierno u otra.

Educar políticamente a la sociedad permitiría a ésta su organización, pero, para llegar a todos los sectores y rincones de la sociedad, había que proporcionar primero a la provincia el control de su propio plan de acción social y político. De esta manera, el parlamento de Madrid no debía ocuparse de asuntos que en muchos casos ni conocía ni sabía resolver, y facilitaría a los habitantes de las provincias que se interesasen por la

---

<sup>553</sup> Margarita MÁRQUEZ PADORNO, “La idea de España en la Segunda República: la escuela”, en Antonio MORALES MOYA, Juan Pablo FUSI y Andrés DE BLAS GUERRERO (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, pp. 724-726.

vida pública<sup>554</sup>. De tal causa de hiperactividad del parlamento, tal efecto del mal del particularismo, pues éste se produce del reflejo de unas instituciones que se muestran también particularistas, como el propio parlamento, la Monarquía, el Ejército o la Iglesia. Por ello, si bien, en el pensamiento político orteguiano, las instituciones tenían que nacionalizarse para dar un mayor y mejor servicio a la nación, primero es la sociedad, sobre la base de una cultura política, la que debía acometer su correspondiente proceso de nacionalización. Siguiendo a Ángel Sánchez de la Torre, que la sociedad se nacionalizara tenía la finalidad de que la sociedad entera no fuera vista sólo por algunas de las partes que la componen. Para este planteamiento había que comenzar con una concienciación social, de tal modo que el grupo humano que es la sociedad se constituyera como nación. El hecho de que la sociedad se reconozca y se vea a sí misma como una nación asimilaría el proceso de integración que resulta de su historia. Tal principio no arranca en la ejemplaridad que deben seguir las masas de las élites (esto atañe al funcionamiento estructural de la sociedad), sino a la solidaridad entre las partes del territorio que habita la sociedad y al hallazgo de unos valores colectivos que hay que realizar en una vida en común<sup>555</sup>.

La política nacional, entonces, tenía que ejercerse para las provincias y, por este motivo, hacerse desde las provincias, porque es donde vive el hombre común que ha de encargarse de todo cuanto le concierne en la vida pública para su contribución histórica al proyecto de nación<sup>556</sup>. Es lo que subraya Pflüger con la organización de la sociedad como “suma de voluntades” para hacer más extensible la participación en la actividad política. Ésta no quedaría restringida, así, a los políticos de profesión, sino que sería una ocupación de la sociedad para no quedar aislada de la política, ya que con la acción política la sociedad impulsaría la vitalidad de la nación. Se marcaba, de esta forma, la diferencia con la política de la Restauración al traspasar la responsabilidad política y la capacidad para hacer la nación a la sociedad<sup>557</sup>, lo cual representaba un cambio de cultura política que incluía el ejercicio del mecanismo democrático fundado en un orden moral que apelara a un sistema más justo.

---

<sup>554</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Ideas políticas” (1924), III, 685.

<sup>555</sup> Ángel SÁNCHEZ DE LA TORRE, “La búsqueda orteguiana del dinamismo político-social de la nación española”, en VV. AA., *Estética y creatividad en Ortega. (Volumen de homenaje a José Ortega y Gasset en el centenario de su nacimiento)*, Reus, Madrid, 1984, pp. 92-93.

<sup>556</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Primero, las provincias” (1928), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 691.

<sup>557</sup> Juan Ernesto PFLÜGER SAMPER, “La generación política de 1914”, ob. cit., pp. 192-193.

El interés por la política como medio por el que conseguir, mediante la educación, una sociedad predispuesta a la transformación de la realidad, para la consecución de objetivos que recaigan en su propio bienestar y al hecho de forjarse un proyecto con el que construir la nación, lleva a Ortega a plantearse cómo tiene que ser la política. Por eso, como explica Pedro Cerezo, la política no es tan sólo el espacio de lo jurídico e institucional sino también, y sobre todo, el ámbito de vida de toda acción de la sociedad. Con la actividad política, la vida del individuo y de la sociedad, en su comprensión civil, se hace dueña de sí misma y se desarrolla en libertad. Por esta razón, la política no tenía que ser una posesión de las instituciones, pues había que verla como una forma de cultura con la que el individuo interpreta su vida y desde ésta la construcción de la nación en la esfera de su participación pública<sup>558</sup>. Desde el pensamiento político orteguiano, lo que se pretendía trazar era una línea de acción unívoca de que los políticos asumieran la preferencia de cubrir las necesidades de cada individuo que vive en sociedad. Así, cuando Ortega se refería a lo que significa política tenía como finalidad el interés que debe tomarse por una solución para las dimensiones sociales de la vida del ser humano. Esta fórmula se distinguía de la política que tenía por labores el electoralismo, el parlamentarismo y lo gubernamental. La dirección de una nueva política había de tener la pre-ocupación de fomentar la vitalidad de la sociedad, lo que de vitalidad había en la nación que estaba por hacer<sup>559</sup>.

Siguiendo esta línea, Ortega veía la Constitución de 1876 como una máquina de “desnacionalización”, pues las instituciones del Estado que ejercían el poder público habían hecho gala de amparo de la nación si los intereses de ésta concordaban con los suyos, pero, si surgía discrepancia entre ambas, la nación tenía que condicionarse al Estado. Para concluir la gestación de una cultura política, Ortega llama a una “nacionalización del Estado”, que era lo mismo que convocar un partido nacional, que estuviera por encima de los intereses personales y configurado por y para los intereses de la nación. Un partido, por tanto, que excluyera los nacionalismos internos y los confrontados a otras naciones. Un partido de la nación que, al buscar la satisfacción de la vida en común, relegara las luchas y trabajara por la convivencia, pues la nación

---

<sup>558</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 296-297.

<sup>559</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 716.

había que entenderla, de este modo, como significado de paz por ser lo mismo que decir convivencia, la cual suponía respeto a la “existencia nacional”<sup>560</sup>.

De acuerdo con Fernando Llano, el Estado es considerado por Ortega como el reflejo de la nación, si corresponde con las necesidades que se dan en la nación y para lo cual tiene que funcionar como una máquina puesta a su disposición. Y, en sentido político, es como debería hacerlo valer el político en su actividad de servicio público. El político *menor* haría uso del Estado para desempeñar funciones que giran sólo en torno al Estado, y desearía el cometido para el que se entiende la propia actividad política, atender a la nación. En cambio, el político que comprende su misión de asistir a la sociedad repara los problemas de gestión del Estado conforme a los reclamos que demanda la nación, corrige y perfecciona el Estado siempre con rumbo al curso de la vida nacional<sup>561</sup>. Para Ortega, entonces, el asunto de la formación política también atañe al político. No basta con que se valga de su experiencia, porque cualquiera dado al hábito podría ser un político al uso. El político ha de preocuparse por ser mejor y cultivarse en diversas ramas del saber, así como en el conocimiento político específico por ser expresamente a lo que se dedica. Porque, según avanzan las sociedades en su historia, aparecen problemas cada vez más complejos y el político sin más no está suficientemente capacitado para abordarlos. Si bien la sociedad tiene que elevar su nivel intelectual y de cultura para afrontar los retos históricos y disponer de una actitud crítica ante la actividad política, en el político es exigible, además de su capacidad de resolución de las dificultades sociales y en el seno del Estado, educar el intelecto para dotarse de una facultad preparada para la intuición del progreso histórico de la nación. Esta figura del político competente tiene una mayor repercusión en la sociedad y adquiere tal peso por tratarse de un tipo de hombre público hasta el punto de que implica, para Ortega, un significado filosófico, por dos razones: por un lado, se trataría de un político vocacional que se preocupa principalmente por dar con la verdad y mostrarla, y, por otro, habría un político cualificado para impulsar programas culturales en los que los individuos den sentido a sus proyectos personales y, a su vez, realicen el proyecto de la nación<sup>562</sup>. Este modelo de político sería, en definitiva, el que tiene una

---

<sup>560</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Organización de la decencia nacional” (1930), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 757-759.

<sup>561</sup> Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 157.

<sup>562</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Mirabeau o el político* (1927), IV, 212-213 y 222-223. Alfonso Moraleja y Moisés Simancas subrayan el aristocratismo político que Ortega recoge de Nietzsche y que

afinidad con el sentir del bien común, lo que conlleva un valor de la honestidad que se aparta de la mentira, la corrupción y los intereses personales y corporativistas. Comprende la sociedad y toma conciencia de la realidad en que vive. Y pone en circulación otro valor más, que es el de la educación, con la que el individuo se hace más humano, se sensibiliza con la integración y no con los particularismos.

Al respecto resulta de interés la reflexión de Jorge Acevedo Guerra de que la sociedad no siempre acierta con la posibilidad escogida para la realización del proyecto de vida en común de la nación. Puede ocurrir que la sociedad esté atravesada por el trance de una crisis profunda, por lo que muchas de las soluciones que pretenda darse evidencian una falta de solidificación en sus propuestas de vida en común. Por eso, determinar cuál es el proyecto de nación, ver en qué medida es sugestivo y si es en verdad común, cuál es su estructura, de qué manera tiene lugar la convivencia y cómo medir sus aspectos de consenso son cuestiones que hay que englobarlas en una dimensión más amplia como es la del mando. Toda sociedad requiere de este elemento básico del mando, ya que las partes que componen una sociedad (individuos, grupos, clases, etc.) desempeñan un cometido según los planes diseñados por el mando, que es lo que da forma a la sociedad y establece un orden. El mando marca unos límites, pero estos límites articulan y definen la sociedad que tutela<sup>563</sup>. En efecto, Ortega entiende por mandar como un ejercicio de cierta imposición, pero en el sentido de mantener un orden y no en el del mero abuso que significa violencia y que ya sería extrínseco a lo que se aspira con un proyecto de vida en común. El mando se hace sobre alguien, pero con un objetivo que, en este caso, es para colaborar en la construcción de un destino común como es el de la nación<sup>564</sup>.

Ahora bien, si corresponde, por un lado, a los políticos que se interesen por los problemas de los ciudadanos a los que sirven y estén capacitados para gestionar las

---

hay que vincular a Mirabeau, y destacan a este respecto la defensa de la Monarquía constitucional y el liberalismo democrático en correlación con el vitalismo nacional, con la práctica política de situar la realidad histórica en la nación y no desde el Estado. Vid. Alfonso MORALEJA y Moisés SIMANCAS, “La figura de Mirabeau en Ortega y Nietzsche”, en Antonio JIMÉNEZ GARCÍA, Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ y Xavier AGENJO BULLÓN (eds.), *Nuevos estudios sobre Historia del Pensamiento Español (Actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico)*, Fundación Ignacio Larramendi / Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, 2005, pp. 451-462.

<sup>563</sup> Jorge ACEVEDO GUERRA, *Ortega, Renan y la idea de nación*, Universitaria, Santiago de Chile, 2014, pp. 70-71 y 73-75.

<sup>564</sup> José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 466.

funciones gubernamentales, por otro, los ciudadanos también tienen un compromiso de responsabilidad para con la vida pública. Para Ortega, al igual que es lícito reclamarles a los intelectuales que su labor la pongan en beneficio de los demás (a lo que habría que añadir que es tácito en el caso de los políticos), a cualquier otro, sólo por el hecho de ser miembro de la sociedad, hay que exigirle su participación social desde la profesión que desempeñe. En el propósito de hacer una convivencia mejor (y la construcción de una nación), está la idea de una colaboración e implicación de todos los que forman el tejido social. De no ser así, se produce un desajuste y surte su efecto negativo en el proyecto de vida en común<sup>565</sup>. Como mantiene Ángel Peris Suay, la invención de nuevos modos de vida en común, y, por tanto, su perfección, parte de la sociedad en su condición de civil, cuyas habilidades y competencias no están sujetas al espacio de lo institucional. La educación, por eso, tal y como la ve Ortega contribuiría a la formación de personas que actúan en el ámbito civil, donde han de crearse las nuevas actitudes de crítica y responsabilidad ante la vida pública y la política. De ahí que no sea exclusividad de los políticos el rumbo ético de un país, sino que en la sociedad tiene que haber un deber de compromiso ciudadano y arbitraje de los poderes públicos. En este sentido es como la educación cobra un especial significado a la hora de sensibilizar a las personas en una ética ciudadana que reduzca la dejación política. Esta idea se pondrá de manifiesto tras la llegada del mandato de Primo de Rivera, que, a lo aludido por los golpistas como degeneración de la vida pública a causa de los políticos, Ortega contrarrestará el argumento con lo referido a la falta de crítica y al desinterés de la sociedad por la actividad política que se había desarrollado en la Restauración. Los malos usos políticos ya se encontrarían en la sociedad, lo reprochable en la actividad política sería resultado de la desmoralización social. La reforma de la política sólo podría venir de la mano, entonces, de una reforma social. La formación política tenía que estar orientada, por eso, a la sociedad, porque es en ésta donde operan los usos establecidos que se expresan en la vida pública<sup>566</sup>. El hecho de recurrir a la educación se debe a la consideración de la cultura como ejercicio de progreso de la sociedad, y, en concreto, de la cultura política que atañe en este progreso como consecuencia de unos comportamientos y valores que

<sup>565</sup> José ORTEGA Y GASSET, “[El intelectual y la política]” (1924), VII, 836.

<sup>566</sup> Ángel PERIS SUAY, “La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset”, *Pensamiento*, vol. 65, n.º 245, 2009, pp. 473-474. Para un estudio enfocado sobre el sistema educativo que trató de llevar a cabo el régimen primorriverista, basado en el nacionalcatolicismo, el pasado imperial español y valores militaristas, *vid.* Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, “Maestros, espías y lentejas. Educación y nacionalización de masas durante la Dictadura de Primo de Rivera”, en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 184-185.

políticos y ciudadanos comparten por encima de controversias y confrontaciones en aras de una voluntad democrática. Y, en el caso de Ortega, los comportamiento y valores se asientan a través de la visión organizativa de los individuos en la vida pública que influye en el funcionamiento de las instituciones, en gran parte debido a la confianza gestada a lo largo de la historia entre los diversos miembros y grupos de la sociedad que se disponen a la construcción de la nación.

Cuando en una sociedad no existe esta dimensión de la cultura, es como faltarle todo lo que necesita para ser plena, queda sumergida en una pobreza vital que, en lo que a la política afecta, lleva a los individuos a la despreocupación por los asuntos públicos. La educación como procedimiento por el que extender la cultura a la mayor parte de los sectores de la sociedad llevaría con el tiempo a formar ciudadanos interesados por la vida pública. La insolvencia cultural no es un problema puntual de una sociedad, supone el legado que deja a las generaciones sucesivas para escribir su historia, esto es, la falta de referencias para la construcción de la nación. La continuidad cultural entre generaciones es el sustento de esa labor que consiste en hacer la nación, y esta labor era la que tenían que concebir los ciudadanos como quehacer humano y que había que disciplinar por medio de la moral, a fin de sentirse llamados a realizar el proyecto de vida nacional. El papel de la moral es aquí el de una energía socializadora que renovaría a los hombres en el sentido de asumir nuevas virtudes culturales con las que atender a sus compromisos ciudadanos y públicos<sup>567</sup>.

---

<sup>567</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La cuestión moral” (1908), I, 210-211, y “Otra manera de pensar” (1917), III, 37-38.

### 5.3. Equilibrio entre vida individual y fuerza del Estado

Tras el concepto de nación como proyecto de vida en común y la política, con un programa educativo constituido para desarrollar y llevar a efecto tal proyecto, el siguiente paso es determinar el papel del Estado en su acción moderada o mesurada para con la vida del individuo, en su realización como persona en el seno de la sociedad y su proyecto de nación. En la línea de esta tesis doctoral, en la teoría de la cultura política de Ortega hay que identificar diversos ámbitos que pueden considerarse concéntricos y referenciados en el predominio de la vida humana. Así, el pensamiento en que radica este argumento es que el individuo intensifica su realidad al tener mayores posibilidades vitales en la época de las democracias liberales, ya que las cuales podían considerarse como un mundo que facilita a las personas la participación de la idea de lo que van a ser en el futuro, y de la Revolución industrial, con la que dio comienzo la disminución de las carencias materiales. El individuo que vive en sociedad se rige por un sistema común de usos, pero existen momentos en que esa sociedad entra en crisis, porque, al intensificarse la realidad del individuo, hay usos que se quedan obsoletos y dificultan la convivencia. Las personas perciben esos usos como inútiles y tratan de actuar de otra manera, lo que da lugar, en gran parte, a la arbitrariedad, la disociación y la desorientación. Por ello, la nación se concibe como el proyecto con el que construir una vida en común de los individuos, aunque hay que tener en cuenta, como se ha anotado en el capítulo 5.1, que la convivencia por sí no siempre está referida a la formación de una nación. A veces se da el caso de que individuos o grupos conviven sin implicación en una idea de nación. Pero, cuando se alude a la convivencia con sentido de proyecto de nación desde la perspectiva política de Ortega, es pensando en un sistema de usos compartido por los que viven en sociedad. Entre estos usos hay que especificar el del Estado, instrumento que crea la sociedad y lo actualiza a medida que avanza la historia, a fin de desarrollar ese proyecto de vida en común que es la nación.

Pero, como la realidad del individuo tiende a intensificarse más rápido a medida que aumenta el tiempo histórico, el peligro estriba cuando el instrumento estatal se petrifica y queda caduco, ya que funciona como una maquinaria desfasada de la vida del individuo y la sociedad. Ante la intensificación de la realidad del individuo, el Estado, como uso que es, termina quedando obsoleto. Y, cuando se presentan crisis históricas en las sociedades por no haber proyectos claros de vida en común ceñidos al tiempo en que



se vive, el Estado cobra fuerza y acaba tomando un rumbo desbocado, como son los casos de las dictaduras y los totalitarismos. La solución, por ello, pasa por las personas en tanto que pongan en marcha sus vidas mediante usos orientadores de su proyecto de vida en común, tomando decisiones sobre su destino y no poniéndolas en manos de terceros que con la política intervengan en todos los ámbitos de la vida humana. En este sentido, la idea de cultura política de Ortega subraya, por un lado, que el Estado no se extralimite y deje a la sociedad actuar, y, por otro, que se consolide una educación con la que las personas sean capaces de elegir cómo tienen que actuar en sus vidas, adoptar una actitud grupal de participación en la actividad política y construir su proyecto de vida en común.

Habría que acudir, siguiendo a José Antonio Maravall, a la primera etapa del Renacimiento para ver que ya había una preocupación por el desarrollo de la persona en el seno de una comunidad humana entendido como un ambiente de patria. A finales del siglo XV, el término “patria” tiene un cierto sentido político, identificado con el de “reino”, y, a su vez, emparejado con el de “nación”, que no se muestra con suficiente claridad. De hecho, a medida que avanzan los siglos XVI y XVII, patria y nación van apareciendo identificadas en una gran mayoría de escritos, si bien la formación del Estado moderno, al tomar por base una comunidad humana, se fue acogiendo al término “nación”. Hablar de patria significaba hablar del legado de un pasado de carácter pasivo e inexorable, mientras que hablar de nación, coincidiendo con el proceso en la historia de la Edad Moderna, representaba la evolución rápida, la iniciativa y la asociación al porvenir. En esta línea porvenirista se sitúa Ortega, pues su visión filosófica de la vida como realidad radical, y ésta concebida como historia que tiene lugar con la labor y el trabajo de las personas, hace de la nación una forma de vivir de una comunidad humana, no algo externo a ella ni a un oficio de gobierno<sup>568</sup>. Por este motivo, cabe decir que, dado el sentido histórico que corresponde a la vida de las personas y desde el que construyen su proyecto en común, la nación, como tarea encomiable que realizar, tiene una preeminencia sobre el Estado, ya que éste, en tanto que poder, intercede en la nación, y de ahí que la llamada al equilibrio entre ambos esté referida a que uno no *ingiera* a la otra.

---

<sup>568</sup> José Antonio MARAVALL, “La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 403-405, 1984, pp. 514 y 522.

Algunas consideraciones actuales de estudiosos de cierto reconocimiento aluden a lo que se trata de exponer con la idea de equilibrio entre vida humana (y nación) y Estado (o poder público). Juan J. Linz dice que hay que distinguir entre Estado y nación, donde Estado es la capacidad de coacción y las probabilidades que se dan de que se obedezca a la autoridad y nación es el grupo social que se rige por unas actitudes que se manifiestan en solidaridades y determinados modos de conducta. La coincidencia de ambos elementos permitiría dar con la denominación de Estado-nación<sup>569</sup>. Para dar forma a esta coincidencia, Ortega habla en ciertos momentos de lo que se conoce por Estado nacional, donde el Estado nivela, en tanto que efecto y no causa, las diferencias de sangre, lengua, geografía y pasado histórico atribuibles a la idea romántica de nación. El objetivo, por tanto, del Estado de allanar estas diferencias es para consolidar una unificación mediante su misma política y no por agentes foráneos como el de la sangre y demás. Y en lo que respecta al equilibrio entre los polos de nación y Estado, éste se encargaría de nivelar las diferencias convocando a los grupos de hombres para realizar juntos algo. Aquí es donde el proyecto de vida en común, que conlleva un programa de conductas y comportamientos, se vale del Estado que supone una referencia de colaboración de unos con otros. Ortega pone el ejemplo de Roma, donde el Estado estaba dissociado (o por encima) de los ciudadanos, lo que hacía que ejerciera su dominio sobre ellos pero no una invitación a la unión. De ahí que la configuración del Estado nacional se haga conforme a su propio cuerpo político, pero sin perder de vista que por vía de la política no termina de resolver las afecciones profundas de una sociedad, hay que ir más allá de la política y acudir a las raíces históricas. Por este motivo, cuando se trata de hacer una reforma política, a lo que esto se está refiriendo es al Estado, porque el Estado es el instrumento que crea la sociedad para lograr sus objetivos, y, como tal instrumento, su función es la de asistir a la sociedad, no sustituirla o reemplazarla. Así, tal y como lo piensa Ortega, donde hay que poner el acento es en la nación por cuanto es el espacio donde tiene plenitud la vida. La nación no debe su existencia al Estado en ese sentido, ya que, si en verdad tiene lugar la nación, no se resiente de las pérdidas que le ocasiona el Estado. En su culminación, la nación mantiene el pulso a pesar de su Estado. Por eso, al igual que le corresponde al Estado no excederse en sus funciones de poder, por su parte, a la nación le corresponde su moralización, cuya base se encuentra en la educación y la cultura como formas de

---

<sup>569</sup> Juan J. LINZ, *Nación, Estado y lengua*, en *Obras Escogidas*, edición de José Ramón MONTERO y Thomas Jeffrey MILEY, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, vol. 2, p. 5.

plenitud vital, a fin de que sea sostenible un equilibrio entre nación y Estado<sup>570</sup>. Volviendo a Linz, hay que tener en cuenta que en la nación no se encuentran cargos públicos ni hay unos roles definidos, lo que hay son individuos que con sus actos simbolizan ciertas características nacionales, u organizaciones o movimientos que conllevan una línea nacional, o determinados comportamientos que marcan la manera de dar con una identificación de la nación. Pero todo ello, sin el establecimiento de un Estado no puede llegar a su consumación legal o legítima, porque la nación por sí sola no dispone de un poder coercitivo que exija obediencia. Es el Estado, destinándose como moderador y adoptando como tal un papel moderado, el que ha de respaldar los propósitos de la nación dando forma a unos comportamientos y proporcionando los medios requeridos<sup>571</sup>.

Esta cuestión la analiza José Maurício de Carvalho conforme a la filosofía política de Ortega, y subraya la labor del individuo en referencia a su inserción en la nación y el Estado. Hay que partir del principio de que, en Ortega, la realidad radical del individuo es la vida humana y en ésta hay que ver que posee un lado interior y otro exterior, uno que es del individuo mismo y otro de la comunidad en que vive. Estar en un lado o en otro, esto es, dentro de sí mismo o fuera, causa una inestabilidad, porque no siempre hay identificación entre el individuo y el grupo al que pertenece, por lo que continuamente se produce una distancia entre los deseos e inquietudes del individuo y las exigencias del grupo. En este sentido, la política juega aquí un papel significativo, ya que, entre sus funciones, está la de hacer una pedagogía y una educación política del individuo con la que genere una reforma de la sociedad, y poder dar, así, solución a las crisis de individualismos y particularismos. Y es que las transformaciones sociales sólo tienen lugar cuando las personas se adhieren a ellas por medio de un compromiso vital, cuando

---

<sup>570</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Ideas políticas” (1924), III, 691-693, y *La rebelión de las masas* (1930), IV, 481-484. Por otro lado, Béatrice Fonck especifica a este respecto que las instituciones del Estado sucumben cuando no se embarcan en modificaciones que respondan a las exigencias que demanda la nación, y, por eso, el poder constituyente del Estado no tiene que verse afectado frente al poder constituido de la nación. En el dinamismo que le es propio a la nación, el Estado ha de tener la capacidad de realizar su propia evolución, porque siempre necesita adaptarse a los preceptos del mundo contemporáneo en los que se encuentra la nación y su condición porvenirista. Fonck pone de relieve el capítulo en que Ortega habla de la muerte del Estado en el Imperio romano por no haber llevado los cambios que precisaba para seguir existiendo, y lo contextualiza en la Europa de los años veinte, que Ortega la relaciona con lo ocurrido en Roma y cuya solución en España pasaría por contrarrestar el centralismo estático con la redistribución del poder en las provincias, a fin de que se active la vitalidad nacional y su ejercicio democrático. Béatrice FONCK, “Un penseur de l’Europe: José Ortega y Gasset”, *Transversalités. Revue de l’Institut Catholique de Paris*, n.º 89, 2004, pp. 161-162.

<sup>571</sup> Juan J. LINZ, *Nación, Estado y lengua*, en *Obras Escogidas*, ob. cit., vol. 2, p. 562.

su propio desempeño profesional no queda acotado sólo a su entorno específico de subsistencia, sino que se expresa en una misión de vida más amplia que se conjuga en una obra común. Es de esta manera como, para que la transformación social fuera efectiva y hubiera una reordenación del sistema político-administrativo, tendría que venir de la mano de un proceso constituyente conformado tanto por los partidos políticos como por fuerzas sociales de industriales, banqueros, universitarios, trabajadores, asociaciones de productores, etc. Lo que Carvalho está resaltando es que la organización del Estado no puede llevarse a cabo desde revoluciones violentas, porque las transformaciones importantes en la sociedad requieren de la adhesión libre de los ciudadanos. Y, por eso, Ortega rechazaba la revolución como vía para la transformación, pensaba que tenía que darse mediante la participación social en la política, la cual había que incitar porque era inexistente por estar sujeta a una opinión pública débil. Para Ortega, las revoluciones poco favorecían en las transformaciones sociales, éstas sólo se conseguirían en política sin el uso de la fuerza y convenciendo a las personas. Cuando el Estado recurre a la fuerza para solucionar problemas, produce el efecto negativo de eliminar iniciativas políticas o de participación social en la vida pública. La política ha de mediar como ejercicio saludable haciendo uso del Estado para educar a los ciudadanos en unos modos de vida mejor, y de ahí que a Ortega le pareciera pertinente la ordenación del aparato estatal, a fin de que, como estructura formal y artificial, se pusiera al servicio de la sociedad y ayudara a su transformación y no al revés. En suma, la sociedad configura un proyecto de nación y, para su porvenir, crea un Estado. Lo contrario, despierta los peligros del fascismo<sup>572</sup>. Esa forma de proceder la especifica Ortega en un discurso en León. Dice que el Estado es una máquina que la nación construye para aprovechar sus prestaciones en la vida pública. Y establece para este recurso que primero hay que diseñar los objetivos que se quieren alcanzar con esa máquina (es decir, idear, pensar, preparar los instrumentos que se quieren utilizar, lo que supone, además, que hay previamente una nación que busca esos instrumentos) y después hay que construir tal máquina para los objetivos apuntados<sup>573</sup>. Esto se distingue de lo que se define como Estado-nación, que se atiene más a un territorio y a la población que figura en él y se supedita a un gobierno que delimita tal territorio y ejerce, en consecuencia, el poder. De tal manera que se puede precisar que el Estado-

---

<sup>572</sup> José Maurício DE CARVALHO, “Estado e Nação no pensamento de Ortega y Gasset”, *Estudos Filosóficos*, n.º 6, 2011, pp. 125-130.

<sup>573</sup> José ORTEGA Y GASSET, “[Discurso en el Teatro Principal de León]” (1931), VIII, 490-491.

nación remite a unas técnicas de administración y soberanía, mientras que el Estado como tal, según es visto por Ortega, se refiere a sus funciones y a lo que entraña como instrumento de la sociedad, que remedia sus necesidades con ajuste a las circunstancias históricas.

Siguiendo a Manuel Menéndez Alzamora, Ortega ya avisaba en los años veinte, desde textos como el de *España invertebrada*, que el Estado no podía erigirse como deber ser de la vida en sociedad porque terminaría anulándola y estatificándola, y desvirtuando el significado para el que fue creado: servirla. El deber ser hay que contextualizarlo en su realidad, que es el de perfeccionarla, hacer que los procesos de progreso de una sociedad funcionen mejor. La vida del individuo en sociedad, por eso, no tenía que estar sujeta a la moralización extrema del deber ser del Estado, pues el proyecto de nación que una sociedad emprende para construirse un futuro mejor se fundamenta en la vida que se desarrolla en función del entusiasmo y en la libertad de la colaboración de los individuos por una causa común. Y, en consecuencia, las instituciones estatales no tenían que hacer un intervencionismo en la vida del individuo y la sociedad mediante el deber ser, sino configurarse como subsidiarias del proyecto que se desea hacer de nación<sup>574</sup>.

Puesto que el principio básico del que parte el pensamiento político de Ortega es el de la vida del individuo, y éste, en su dimensión social, se inserta en la cultura de una comunidad que con un proyecto común puede verse realizada al valerse de un aparato estatal, la forma de hacer concordante cada uno de estos dominios es precisando un equilibrio entre ellos para que el extremo más impersonal y de mayor fuerza (el Estado) no sobrepase el de más valor pero indefenso y vulnerable (la vida humana). El Estado es el instrumento que coadyuva al individuo y la sociedad a la consecución de sus objetivos, la *técnica* con la que el espacio de lo público desarrolla el fin del proyecto de vida en común. La visión de Ortega, entonces, es que este planteamiento se pervierte cuando, en vez de que el Estado sirva al individuo-sociedad, se sacraliza el Estado y es el individuo-sociedad el que pasa a ser un mero dispositivo de perfeccionamiento del Estado, que desvaloriza la vida humana y oprime la creatividad de la que surge toda

---

<sup>574</sup> Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, “La generación del 14 y José Ortega y Gasset”, en Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA y Antonio ROBLES EGEA (eds.), *Pensamiento político en la España contemporánea*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 358-360.

obra de posibilidades. La creatividad humana es la que, en un principio, ha perfilado un Estado para que cubra las necesidades de los hombres y con el que disponga de soluciones infraestructurales a los problemas que se encuentran en el desarrollo del proyecto común y el espacio de lo público en aras del progreso. Invertir este orden es contrario al curso sano de la vida y de las cosas, porque, si el Estado es un uso que acaba quedando obsoleto pero, sin embargo, es prioridad perfeccionarlo y entregarse el individuo a él, se anegan las posibilidades vitales del individuo en tanto que persona y miembro de la sociedad que aspira a hacer su historia y labrarse su porvenir. Para Ortega, el Estado y la sociedad de la que forma parte el individuo no tienen el mismo valor. El Estado es sólo la envoltura jurídica artificial, hecha para auxiliar a la sociedad. Cuando Estado y sociedad se enfrentan y entran en disputa, el Estado, por su propio formalismo, se atiene al “orden público” y prescinde de la “vitalidad nacional”, y de ahí que Ortega dé preferencia a la sociedad y considere el Estado como un instrumento de utilidad para la sociedad. La política, en consecuencia, tiene que orientar el Estado hacia la eficacia del orden público en asistencia de la sociedad<sup>575</sup>.

La vida como libertad es la raíz principal de la filosofía de Ortega y a la que se atienen las meditaciones de otra índole (política, sociológica, histórica, antropológica, etc.). Y es que la propia vida en sociedad está amenazada permanentemente por fuerzas antisociales, como es el caso que se está aludiendo aquí del Estado, que, cuando está presente en todas las parcelas de la vida humana, estrangula su espontaneidad vital y priva a la sociedad de su historicidad. En este sentido, Ortega va más allá del postulado básico del liberalismo de tratar al individuo como políticamente libre siempre que pueda actuar sin asedio en determinadas facetas de su vida, ya que concibe cualquier tipo de libertad como susceptible de ser descartada sin que suponga, por ello, dejar de ser libre. En efecto, a lo que Ortega apunta es a que la libertad no es tan sólo la ausencia de coerción, y el asunto que hay que tener en cuenta es que el objeto de análisis del liberalismo es cuánto manda y en qué medida el que lo hace y no quién es el que lo hace. En los límites de ese mando que ejerce el poder público reside el fundamento del liberalismo, pues en ellos quedan marcados los recintos íntimos de la vida humana

---

<sup>575</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 717-718. “Nuestra actuación política ha de tener constantemente dos dimensiones: la de hacer eficaz la máquina Estado y la de suscitar, estructurar y aumentar la vida nacional en lo que es independiente del Estado. [...] Nadie está dispuesto a defender que sea la Nación para el Estado y no el Estado para la Nación”, cita en la p. 718.

donde no debe intervenir el poder público<sup>576</sup>. Que el Estado simbolizado y *personificado* en el poder público no revista al individuo como un apéndice suyo y que el individuo no tenga acotada su libertad y vea viable el Estado en atención a sus necesidades y preferencias vitales es lo que comporta un equilibrio entre vida individual y fuerza del Estado. En tiempos de la Gran Guerra, Ortega hizo más patente este argumento, en “¡Libertad, divino tesoro!”, al afirmar que el derrotado tenía que ser el Estado, ya que aludía entre sus causas el excesivo puesto que había ocupado. Los Estados respectivos habían considerado a los individuos sus servidores mediante la implantación de una democracia alejada del interés por la libertad y la vida humana en la que cada cual tenían que tomar sus riendas<sup>577</sup>.

Tal y como dicen Margarita Márquez y Juan Francisco Fuentes, a la hora de hablar de la relación entre democracia y libertad en Ortega se origina un conflicto, porque, cuando existe una preocupación mayor por el asentamiento de la democracia, la tendencia es restringir la libertad. Es por este motivo por el que el liberalismo orteguiano tiene una concepción filosófica más profunda que la meramente política, que es considerar la vida como una importancia superior a cualquier otra condición de la esfera de lo democrático, el Estado o lo público, por ejemplo. Con respecto al liberalismo del siglo XIX que Ortega pretendía superar, Márquez y Fuentes plantean el dilema de que a qué liberalismo habría que referirse, si al democrático de la Institución Libre de Enseñanza o al oligárquico de Cánovas, ya que mantienen que el liberalismo de Ortega estaba en consonancia con el de la Institución pero, sin embargo, era más parecido al de Cánovas que al del Sexenio democrático. De acuerdo con ellos, como se ha dicho, el liberalismo de Ortega aboga por no dejarse acotado por el ámbito de la política, porque perdería su carácter genuino de primar la vida en libertad frente a vulneraciones externas de otras índoles. Más controvertido resulta lo que afirman de que Ortega era en política un liberal accidentalista y que esto justificaría su crítica del canovismo, su apoyo al socialismo, su simpatía puntual por Lerroux, su aprobación, también puntual, al pronunciamiento de Primo de Rivera, su inclinación a la República, su desencanto de ella...<sup>578</sup> Esta “incoherencia” respondería más bien a encontrar en la

---

<sup>576</sup> Luis Eduardo BACIGALUPO, “Ortega y Gasset y la tradición liberal”, *Corinto*, 2006, URL: <http://corinto.pucp.edu.pe/bacigalupo/node/715>, [consulta: 21 de marzo de 2011].

<sup>577</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “¡Libertad, divino tesoro!” (1915), I, 891-892.

<sup>578</sup> Margarita MÁRQUEZ PADORNO y Juan Francisco FUENTES, “Presencia del siglo XIX español en la obra de Ortega y Gasset”, en Alberto GIL NOVALES (ed.), *La revolución liberal*, Ediciones del Orto,

política respuestas para mejor ventura del individuo y la sociedad en que vive, y, sobre todo, para no encerrar la política en una única vía de pensamiento, pues el sustrato original del que parte la filosofía de Ortega es la vida humana. Y de ahí que ésta no deba quedar encorsetada privándola de su libertad de movimiento y de expresión en otras dimensiones como las éticas, estéticas o sociales, asunto esencial al tratar de establecer una proporcionalidad entre la acción del individuo y la acción de la política y el poder público del Estado.

Giovanni Sartori recoge la cuestión de la interacción entre liberalismo y democracia. Y, en efecto, el liberalismo es el modo de poner cotos al poder del Estado, mientras que la democracia es el modo de insertar el poder popular en el Estado. Y así como el liberalismo se ocupa de la forma que adoptan las normas del Estado, la democracia se dedica a la valoración del contenido de esas normas. El liberalismo solicita la igualdad de derechos, pero recela de los modos desiguales de igualar; por el contrario, la democracia concibe los derechos como libertades “de”, y obvia con ello la naturaleza apriorística de la libertad “para”. Esto es significativo en tanto que el liberalismo tiene su centro de atención en el individuo, mientras que la democracia lo tiene en la sociedad. Y la reflexión de Sartori pone de manifiesto el aprieto de mayor consideración en el que puede verse la democracia liberal (y que Ortega ya contemplaba), y es que el liberalismo y la democracia, tras un tiempo de convergencia, terminan por tomar derroteros diferentes cuando los elementos constituyentes de la democracia liberal piden más democracia en detrimento de disponer de menos liberalismo. El tránsito de la libertad a la igualdad es irreversible, según Sartori, lo que lleva a un desequilibrio en la estructura de la democracia liberal, de tal forma que una de las partes implicadas, la democracia, devora a la otra que es el liberalismo. El componente democrático se hace cada vez más grande y fuerte, y la leyenda que defiende, la igualdad, se hace más opresora de la libertad, degenera en igualitarismo y atenta contra el valor de la vida humana en libertad<sup>579</sup>.

Ortega destaca que uno de los aspectos del siglo XIX que más problemas trajo fue el del entusiasmo y la admiración al Estado, que, a la postre, supuso una agresión a la

---

Madrid, 2001, pp. 690-691. Por otro lado, el conflicto, entonces, al que aluden Márquez y Fuentes entre libertad y democracia en Ortega se trata de clarificar en los capítulos 6.2 y 6.3 de esta tesis doctoral.

<sup>579</sup> Giovanni SARTORI, *Elementos de teoría política*, versión española de M.<sup>a</sup> Luz MORÁN, Alianza, Madrid, 1992 [1.<sup>a</sup> edición de 1987], pp. 125-126.



vida social. Porque que el Estado alcance cierto desarrollo conlleva quedar seducido por el impulso de querer usarlo para resolver algún asunto colectivo, cuando hay una mayoría de ciudadanos que prefiere que las cosas se hagan de algún modo determinado. El alcance del poder público amolda a la sociedad a sus objetivos, que la cohibe en caso de no prestarse domesticable y manejable según su funcionamiento<sup>580</sup>. Siguiendo a Ángel Sánchez de la Torre, el doble modo en que se relacionan el individuo y el Estado hace que no sólo sea desde una óptica formalista sino también ética. Por un lado, hay que hablar del Estado entendido como el colectivo al que cada individuo se adapta, aunque cuya adaptación se realiza sobre unos moldes inflexibles que el individuo no ha elegido; pero, por otro, hay que remitir a un Estado que no transgreda la vida del individuo, que no restrinja la libertad con la que desarrolla sus obras vitales que pueden ir más allá del mero hecho de sobrevivir. Este segundo aspecto es el que, además de permitir la libertad individual, hace posible la libertad de la vida social. Así, en la pretendida renovación de la vida pública en la que el Estado se pone al servicio de la nación, se halla implícito el respeto por la libertad del individuo y de la sociedad<sup>581</sup>. Con este planteamiento se apunta a que el individuo no se convierta en un hombre público que, si adepto de un Estado que se extralimitara en sus funciones y estimara al individuo como una parte de su aparato, adoptara una actitud de insolidaridad con sus semejantes. El Estado no es un ente abstracto, en este sentido puede verse como una realización en los individuos que han perdido su recodo de privacidad, se han erigido en instrumento de lo público y suponen una desprotección de la intimidad de las personas. El hombre público, entonces, que como papel tenga el individuo ha de estar regido por el virtuosismo del equilibrio de necesidad imperante entre la vida humana como ámbito de la libertad y el poder público del Estado, y en cuyo equilibrio es donde puede hacerse posible la construcción de la nación. Para Ortega, llegados los excesos del poder público, el hombre público es aquél que no tiene vida interior, que lo íntimo le es accidental o secundario. No tiene interés por sí mismo, es un hombre sin escrúpulos que no transmite heridas al interior y poco preocupado por la verdad (que puede entenderse por la realidad de su propia vida). Por su parte, el hombre íntimo concibe su existencia

---

<sup>580</sup> José ORTEGA Y GASSET, “El hombre a la defensiva”, en “Intimidades”, en *El Espectador VII* (1929), II, 738.

<sup>581</sup> Ángel SÁNCHEZ DE LA TORRE, “La búsqueda orteguiana del dinamismo político-social de la nación española”, en VV. AA., *Estética y creatividad en Ortega. (Volumen de homenaje a José Ortega y Gasset en el centenario de su nacimiento)*, Reus, Madrid, 1984, pp. 90-91.

para sí y tiene muy en cuenta aquello que le llega de fuera, es sensible a las propias inspiraciones de su existencia individual<sup>582</sup>.

El poder público y la autoridad de las normas que son representantes del Estado tienen que actuar comedidamente, porque son un artificio que impacta de forma brusca en la vida de las personas cuando no se adecúa a su espontaneidad. Evitar el uso del poder exacerbado y el autoritarismo, en Ortega, favorece la libertad individual y de la sociedad, que no quede asfixiada y que las personas puedan disponer de ella sin la amenaza de que otros puedan usurparla. El equilibrio que tiene que establecerse entre la vida del individuo y la fuerza del Estado ha de ser el garante de que el ejercicio del poder público posibilite que cada individuo pueda realizarse conforme a su propio proyecto de vida elegido, y de ahí que la medida del Estado consista en una función juiciosa de no entorpecer o impedir la espontaneidad vital del individuo, creadora de una realidad más intensa y vía para la convivencia entre ciudadanos<sup>583</sup>. Para Ortega, pues, la política auténtica no es la que profesa una entrega al Estado hasta el punto de que la sociedad quede engullida por él, esto concluiría en que la política no pudiera hacerse desde la vitalidad de los individuos. El eje sobre el que debe girar la actividad política es el de estimular a la sociedad a la participación en la vida pública y dejarla hacer política. Cualquier otro modo de actuar de la política ajeno al de no ser baluarte del proyecto de nación es pervertir su sentido de aspiración de un porvenir. El aparato estatal del que se sirve la política tiene que ser considerado, según Ortega, como atributo de la nación. Si la política se centrara sólo en la maquinaria del Estado, se haría servidora de ella, y cualquier acción quedaría justificada por el perfeccionamiento del Estado<sup>584</sup>. La transformación deseada responde a la instalación de una cultura política con la que, además de que exista una cordura para la participación política de los individuos en tanto que ciudadanos, se evite la sacralización de instituciones que no

---

<sup>582</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Ensayos sociológicos: Notas sobre guerra e historia. Reverso - Trabajo y Deporte”, caja 8, carpeta 21, nota 18, [s. f.], AFOM.

<sup>583</sup> Cristina HERMIDA DEL LLANO, “El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 8/9, 2004, pp. 145-146.

<sup>584</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La nación frente al Estado” (1915), I, 837-838. La dedicación política plena al aparato estatal llevaría al extremo, y al desequilibrio, de poner la vida de los individuos a disposición del Estado, y, en consecuencia, a que el Estado *normalizara* la invasión de lo público en las parcelas privadas de la vida humana. En unas notas de trabajo Ortega sintetiza esta alarma con la expresión: “El Estado, la gran bestia”. José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Derecho y Estado I”, caja 8, carpeta 61, nota 76, [s. f.], AFOM.

ofrezcan prestaciones a las necesidades con las que se encuentran los ciudadanos en su vida diaria.

Como señala Pedro Cerezo, en este contexto del primer tercio del siglo XX, se da en España una perspectiva de liberalismo, por parte de los intelectuales que se inscriben en la regeneración (Unamuno, Azorín, Azaña, Ortega, Marañón, Pérez de Ayala, Madariaga, etc.). El liberalismo en el que creen está imbricado en una cultura, en una actitud moral como forma de vida para que las meras libertades civiles no queden sin constituirse y desaparezcan. El reclamo de este tipo de liberalismo tiene, por eso, un carácter político que aboga por la defensa de las libertades civiles, cuyo fundamento ético es el que se rebela contra el liberalismo practicado por los políticos y las doctrinas de partidos. El liberalismo regenerador en el caso de Ortega, transcurrido primero por una fase socialista, inició una etapa autocrítica en la que se hizo más exigente, para desmarcarse del pensamiento colectivista proclive al estatalismo y prevenir el desafío de los totalitarismos<sup>585</sup>. Para poner en funcionamiento este carácter político del liberalismo, Ortega habla, en la exposición de intenciones programáticas de *Vieja y nueva política*, de acudir a las villas y aldeas a impeler la vitalidad de las gentes que viven allí. La bajada a la esfera en que tiene lugar la vida del día a día significaba poner la política al alcance de los que la tenían que hacer desde la cultura y los diversos ámbitos que componen la vida humana, para promover las condiciones de socialización de las personas. Ortega se refiere a este hecho como inyectar “energía pública” que resguardaría del poder del Estado que absorbe a la sociedad. La política, así, se convertiría en una “actitud histórica”, que es lo esencialmente constitutivo de la vitalidad de la nación, no de los gobiernos y los Estados. Que la vitalidad nacional fuera lo que había que impulsar remarcaba, de este modo, la oposición entre nación y Estado. La teoría de la cultura política de Ortega descansa, como se percibe en “La nación frente al Estado”, sobre la visión de hacer política desde el enfoque de la nación, no para el Estado, y no para la priorización del Estado sobre la nación. Se trataba de poner la política en manos de la sociedad para que viera que en su voluntad estaba dar curso a su propia vida, con la que podía conseguir sus proyectos, mitigados cuando se encontraran subsumidos en el Estado si éste hacía abuso de su poder y autoridad. Frente al poder del Estado, Ortega declara antes el poder vital de la sociedad para su proyecto de nación, la

---

<sup>585</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012, pp. 497-498.

política de la nación antes que la política del Estado. Y toma como referencia el caso de Inglaterra, cuyas instituciones del Estado eran secundarias a la nación, un atributo del que ésta disponía sin que por ello estorbara para vivir. Según Ortega en *Meditaciones del Quijote*, no todos los esfuerzos se habían dirigido a cultivar y cuidar de la vida sino a hacer más fuerte el Estado, a dar proyección a las luchas sociales, a la vida colectiva y a la cultura social, en vez de alentar una ciudadanía de base cultural que ampliara la vida humana y así se lanzara a la conquista de nuevas dimensiones<sup>586</sup>.

Como dice José Lasaga, la concepción de cultura en Ortega abordaba el liberalismo en su sentido más pleno, el de salvaguardar la libertad del individuo, las parcelas personales que pueden ser invadidas. Esos límites marcados protegen al individuo de modo que favorecen su tarea de hacer nuevas formas culturales, que se convierten en recursos de organización de la sociedad. Se apunta, así, a una solución histórica y no meramente política de la situación española que estaba en crisis. Fiarlo todo a la política sería una equivocación, porque, para Ortega, tanto los políticos como la sociedad necesitaban de la regeneración, y de ahí que cualquier plan de acción política tuviera que orientarse desde el suelo de la cultura, desde el sentido vital de los individuos, a fin de dar mayor peso a las cuestiones que incumben a las personas. Ortega daba, por eso, otra perspectiva a la política: no la que girara en torno únicamente a la gobernación y las instituciones, sino la que sensibilizara a la sociedad y fomentara un proyecto histórico de nación. Con esa atención que había de dedicar la política a la sociedad-nación, hará hincapié en el individuo ejecutivo de la vida. Sobre todo, en el liberalismo postulado en el programa de la Liga de Educación Política de 1913, ya se encontraba un cambio de prisma en su teoría de la cultura política que primaba lo individual sobre lo social, por el que toda obra cultural era vista como resultado de las individualidades, a fin de que los usos sociales o el Estado no operaran al margen de lo propiamente humano<sup>587</sup>.

Amable Fernández Sanz resalta el anquilosamiento de la política de la Restauración como obstáculo de la vitalidad nacional, una política que carecía de carácter de servicio público, de actitud moral en la que inspirarse para hacer una vida

---

<sup>586</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 718, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 755, y “La nación frente al Estado” (1915), I, 838.

<sup>587</sup> José LASAGA MEDINA, “Cultura y política. El gozne del liberalismo”, *Claves de Razón Práctica*, n.º 64, 1996, pp. 54-58.

expansiva. Por eso, el programa inicial de la Liga buscaba dibujar una nueva identidad social no restringida por la política oficial y con la que el yo, el individuo, tuviera posibilidades de realización de proyecto personal en el proyecto de vida en común, como forma de salida de la situación de decadencia española<sup>588</sup>. Por su parte, Ángel Valero Lumbreras incide en este punto, de corte institucionista, de crecimiento del individuo a través de una política con función pedagógica, esto es, de cultivar un hombre interior sobre la base de una moralidad de la que fructifique el compromiso de hacer con otros individuos una obra común. Esa política pedagógica, confeccionada en el liberalismo tal y como lo interpreta Ortega, no es una política al uso, no se queda en el espacio superficial de la gobernabilidad, traspasa sus límites con la intención de promover una cultura que albergue una vida pública más viva y activa al tiempo que sirva de impulso agente de la nación. Ésta era la misión de la política pedagógica, crear un Estado nuevo que desplazara la maquinaria ineficaz de la política oficial, pero sin excluir la capacidad de actuar de la vitalidad nacional<sup>589</sup>. En el empeño de crear un Estado sólido no había de olvidarse que fuera provisto de medida, con decidido interés por el respeto a la intimidad del individuo, ya que la vida de cada individuo Ortega la definía más por su privacidad que por lo que tuviera de pública. Someter la vida privada a la pública era, para Ortega, un modelo de tiempos pasados y menos evolucionados, en los que el individuo como tal no estaba considerado un sujeto caracterizado por su esencia de privacidad. Esto hacía del individuo una existencia sin derechos, los cuales eran asumidos por el Estado, que ponía el don de la libertad en sus instituciones y se la negaba al individuo, a su privacidad<sup>590</sup>.

A propósito del Golpe de Estado de Primo de Rivera, Tzvi Medin advierte de que, aunque el Directorio tenía el objetivo de poner punto final a la política degenerada, en lo que se refería a la construcción de un nuevo Estado apuntaba a hacerlo obviando las necesidades y la participación de la sociedad. Con esto, Ortega insistió en el compromiso que debía suscribir la sociedad civil de responsabilidad e implicación en un proceso de renovación, sin abandonar, por supuesto, la idea de la labor crucial que correspondía a las élites en la educación de nuevos comportamientos sociales para tal

---

<sup>588</sup> Amable FERNÁNDEZ SANZ, “El problema de España en el pensamiento de Ortega y Azaña hasta 1914”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 3, 1998, pp. 62-63.

<sup>589</sup> Ángel VALERO LUMBRERAS, *José Ortega y Gasset, diputado*, Congreso de los Diputados, Madrid, 2013, pp. 52-53.

<sup>590</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Destinos diferentes” (1926), en *El Espectador VI* (1927), II, 618.

propósito. De lo que se trataba, de acuerdo con Medin, era de instaurar una cultura política que tuviera una sólida base en la conciencia social que comprendiera el nuevo valor de operar al margen de la vieja política y las dictaduras. Seguir manteniéndose en los mismos usos y actitudes ante la política que Ortega consideraba caduca impedía la llegada de esa nueva cultura política de semblante democrático, que, si bien las élites tenían que educarla, correspondía a la sociedad practicarla y demandar a los gobernantes la sustitución de los usos que habían estado sosteniendo en todos esos años<sup>591</sup>. Alejandro Quiroga sugiere que, en el período de la Dictadura, Primo de Rivera trató de acondicionar el sistema educativo sobre la base de un concepto oficial de nación conforme a la visión particular del Directorio (militarismo, centralismo, autoritarismo). Pero, entre que el sistema no terminaba de modernizarse y no se dispensaban los medios de enseñanza debidos ni mejoraba la vida de los docentes, se produjo una oposición de inspectores y educadores al régimen que se sumaban así a la de profesionales de otras áreas. Empezaron a pensar, entonces, que una república constitucional sería preferible para dar con una forma de gobierno imparcial, defensora de los intereses profesionales y sin abusos del aparato estatal. Quiroga denomina este hecho como “nacionalización negativa”, que buscaba abrir un cauce hacia la España democrática, y a la que se fueron incorporando incluso, en el caso de los docentes, grupos conservadores que, aunque no se decantaban por ese proceso democrático, se distanciaban de Primo de Rivera en sus políticas de estatalización del sistema educativo<sup>592</sup>. Habría que hacer una llamada de atención aquí en lo relacionado a la expresión “nacionalización negativa”, pues puede entenderse como *des*-nación por contraposición a lo que implicaba el concepto primorriverista de nación revestido de unas connotaciones tan asociadas a las ideas que perseguía implantar el régimen, según su propio procedimiento de hacer la nación desde el Estado creado para tal efecto. Más que de nacionalización negativa, habría que hablar de instaurar una cultura política distinta, ya que justo en uno de sus elementos más decisivos, la educación y el sistema educativo, está el propósito de cultivar a la sociedad una actitud más crítica y competente para la vida pública, sin la amenaza o la intimidación ejercida por el aparato estatal.

---

<sup>591</sup> Tzvi MEDIN, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España. I (1908-1936)*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2014, pp. 94-95.

<sup>592</sup> Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, “Maestros, espías y lentejas. Educación y nacionalización de masas durante la Dictadura de Primo de Rivera”, en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 202-203.

En el eje de nación y Estado, el ímpetu y las actitudes saludables recaen (o han de recaer) sobre la nación. Según Ortega, podría darse un Estado cuyo sistema de instituciones funcionara perfectamente, pero, si la sociedad careciera de decencia y virtudes éticas, su funcionamiento se resentiría. Por el contrario, afirma que, si una sociedad está dotada de saber técnico, carácter emprendedor y voluntad de proyecto de vida en común, mantendría el espíritu de progreso a pesar de que el Estado fuera nefasto o perverso. Ortega pone el énfasis en la nación, por ser donde están las oportunidades de una vida mejor, y de ahí que el Estado no debiera actuar como máquina de destrucción de ese tono vital. El Estado supone, al fin y al cabo, un “estrato superficial” si se equipara con el contenido que integra la sociedad, su organización, su vivir, su manera de intensificar la existencia y el nivel histórico<sup>593</sup>.

Tal y como expone Pedro Cerezo, la política es una forma de entender y organizar la vida, es un sentido más de la cultura y, por eso, no ha de reemplazarla mediante el aparato estatal. La idea de Ortega era que la política no continuara con su radio de acción del poder público del Estado, sino que se abriera al ámbito de la vida. Partía de la premisa de que el sujeto de la política no son los políticos ni tampoco los partidos, más bien la sociedad por considerarse ésta el conjunto donde radican los valores, las necesidades y los propósitos de lo que quiere llegar a ser. Y así es como, en Ortega, hay una distinción decisiva entre la sociedad como sociedad civil y el Estado. En la sociedad existe un sustrato fundamental de lo civil en el que tiene lugar la conjugación de las relaciones e iniciativas y que es previo a toda labor propia del Estado, que es la de favorecer los movimientos de civilidad y gobernarlos desde las instituciones, pero desde la frontera de su propio campo de acción a fin de no convertirse en anulador de tales movimientos<sup>594</sup>. Para Ortega, el estatismo, el pensamiento de que todo tenga que ser medido o calculado por el Estado, produce unos efectos de restricción de movimientos del individuo y de la sociedad. El Estado, que ha sido creado por la sociedad como instrumento para darse mejores recursos, cuando se sobrepone a ella, deja de ser un aparato de servicio. No es un Estado *de* la sociedad sino que la sociedad pasa a vivir *para* el Estado. La sociedad se convierte en el sustento del Estado, hecho en el que

---

<sup>593</sup> José ORTEGA Y GASSET, “¿Reforma del Estado o reforma de la sociedad?” (1927), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 677.

<sup>594</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 297-298.

Ortega ve la aparición del hombre-masa como alimento del Estado y cuya comprensión es la de entregarse a él, de que sea todo de/para el Estado, formulación ajena a la de primar la vida del individuo y la sociedad concebida por la libertad. Este planteamiento da lugar al caso del fascismo, y que Ortega pone en el ejemplo de Mussolini, quien se encontró un Estado construido que funcionaba desde su razón omnímoda porque antes las masas dieron prevalencia al Estado como orientador de sus vidas, al Estado social antes que al Estado liberal<sup>595</sup>.

Incluso, cuando parece que Ortega aboga por una preponderancia del Estado, como es el caso del texto “Agrupación al Servicio de la República.— Circular” de 1932, al hablar de su fortaleza ante los ataques, da por hecho una nación previa, o la construcción de una nación primero, ya que alega diversas razones de orden (no cronológicas sino rigurosas): 1) El Estado como garantía de la existencia de los ciudadanos, es decir, de sus vidas y quehaceres de los que resultan las demás pautas y disciplinas de la vida pública. 2) El poder público como norma a la que atenerse, pero cuyo planteamiento sólo es posible si es consignado por la nación, o teniendo como vía la nación, caracterizada por la unidad que rebasa los grupos separatistas, lo que hay que ver como una cultura política que convoca una nueva forma de entender el Estado, las instituciones y las leyes. 3) La nación como principio con el que dirimir las dificultades que enfrentan a los particularismos, por lo que se comprende, de esta manera, la nación como el lugar de vida en común de los ciudadanos, el grado de aspiración de las diversas partes, clases o grupos. En este sentido, Ortega sopesa la nación como “la obra

---

<sup>595</sup> José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 451. Cuando se habla de Estado liberal, hay que recordar que no quiere decir un Estado propugnado por el liberalismo burgués y económico, sino un Estado en cuya base el liberalismo trata de prefijar las restricciones del intervencionismo del Estado en aras de preservar las parcelas de intimidad del individuo y su libertad. Otros filósofos, como, por ejemplo, Jacques Maritain y Friedrich Hayek siguieron desarrollando estas ideas orteguianas de la libertad individual en el contexto de la economía, el mercado, la democracia, el socialismo o el totalitarismo. En concreto, Maritain mantiene que el individuo prevalece sobre los intereses del mercado aunque éstos apunten hacia riquezas generales de la sociedad, y piensa que la persona es anterior al Estado, por lo que en ella existen otras dimensiones y valores que no son del Estado. Toda persona, en tanto que miembro de una sociedad política, está en relación con otras por medio de una vida en común de la que el Estado tiene que garantizar su bienestar, pero en tanto que individuo posee unas realidades que están fuera del Estado. Por esta razón, el Estado es para la persona y no la persona para el Estado. Por su parte, Hayek habla de cómo el Estado priva al individuo la posibilidad de acción, y que, si no respeta la libertad individual, amputa toda posibilidad de espontaneidad de la que ha surgido la civilización y conduce al final a la implantación de regímenes totalitarios. Vid. Jacques MARITAIN, *El hombre y el Estado*, traducción de Juan Miguel PALACIOS, Encuentro / Fundación Humanismo y Democracia, Madrid, 2002 [1.ª edición de 1951], y *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, París, 1947; Friedrich A. HAYEK, *The road to Serfdom*, introducción de Milton FRIEDMAN, The University of Chicago Press, Chicago, 1974 [1.ª edición de 1944], especialmente el capítulo 6.



común que hay que hacer”, la idea de la que hay que partir para que sean posibles de desarrollo otras cláusulas de la vida pública que abran el camino del progreso. En concreto, alude a las fuerzas sociales capitalistas y obreras, que debían evitar excluirse y trabajar juntas por un interés mayor que es la nación. En el trabajo hallarían el modo de colaborar, desde una responsabilidad civil, por un proyecto de vida en común, pues el trabajo es la forma con la que equilibrar la nación como “derecho supremo” y el Estado como aparato organizado por los hombres que dedican su vida al trabajo<sup>596</sup>. Este argumento está en consonancia con lo declarado por Ortega un año antes en materia de función del Estado. Entonces, alegaba que la República había caído en la misma equivocación que la Monarquía, que era desestimar a una gran parte de la nación, ya que el Estado había hecho presa a la sociedad por sus intenciones de redirigir la espontaneidad vital por medio del poder. En “Rectificación de la República”, expone que la República tenía que haberse dedicado desde el primer momento a ser un cambio de la forma del Estado, esto es, que se hubiera traducido en que el poder público no fuera pertenencia de algunos grupos o partidos, sino que estuviera sujeto “a la totalidad cordial de los españoles”<sup>597</sup>. El núcleo, por tanto, que sustenta este razonamiento es el de una nación que vive desde una moral y trabaja por la construcción de su futuro y un Estado que la asiste en la consecución de sus propósitos con el fin de que triunfen las ilusiones políticas, económicas y científicas de la sociedad.

El Estado como utensilio que ayuda a la consecución de los objetivos de los individuos y la política como medio que gestiona ese utensilio son el mecanismo con el que se perfila el ciudadano activo. Y para dar con este tipo de ciudadano, Ortega apunta a las provincias. Partir desde las provincias significa que cada individuo se involucre en la dinámica de la vida pública y participe del proyecto de nación. Es así como se invierte el orden de pensamiento que, en vez de practicar una política nacional concebida como un todo sin más, lo haría considerando las partes como integración<sup>598</sup>. La óptica de cultura política es, por ello, la de entender el Estado como un instrumento *útil* para el proyecto de nación, interpretarlo como cauce en el que otros aspectos como

---

<sup>596</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Agrupación al Servicio de la República.— Circular” (1932), V, 100-101.

<sup>597</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Rectificación de la República.— (Conferencia pronunciada el día 6 de diciembre de 1931 en el Cinema de la Ópera, de Madrid)”, en *Rectificación de la República.— Artículos y discursos* (1931), IV, 845.

<sup>598</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Primero, las provincias” (1928), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 690-691.

la educación y el papel de las élites coadyuven al logro de la unidad y el proyecto en común. Y de ahí que hubiera que acudir a las provincias para estimular la dinámica de la vida pública, pues hacer política nacional en abstracto sería asimilar la política al Estado, con el riesgo latente aludido arriba de que el aparato institucional decida sobre parcelas íntimas del individuo. Hacer política desde las provincias sería dejar actuar a los individuos en sus tareas como ciudadanos, dar peso a la nación en su sentido de compromiso civil, unidad y construcción de porvenir, cosas que, en Ortega, no son atribuibles sólo al Estado. Como se ha especificado en el capítulo 4.2, el individuo, cuando se constituye en ciudadano, tiene lazos con el Estado y otros órganos institucionales o de gobierno como la provincia y el municipio que rigen leyes propias de su territorio, pero esto no hay que verlo como una fusión del individuo con el aparato estatal, ni siquiera del conjunto de la sociedad en que vive y el proyecto de nación que pretende forjarse en un momento dado. El individuo y la sociedad están en una condición temporal propia de su devenir histórico y el Estado es un uso que puede quedar estático si no se amolda a la coyuntura histórica, o, incluso, perecer. En Ortega, como se ha dicho ya, la vida del individuo es la realidad de la que hay que partir y en cuya dimensión social se establece después una convivencia entre ciudadanos, en la cual el proyecto de nación implica la intención de hacer algo juntos. Y con la creación de un aparato estatal o institucional se proveen recursos para realizar el proyecto de nación. En unas notas de trabajo, Ortega dice que la realidad dinámica y cambiante del Estado y de la empresa común que supone así como de los objetivos políticos de la ciudadanía se deben sobre todo a que la nación tiene un carácter esencialmente transitorio, esto es, una nación por sí no se es nunca eterna pues su proyección no puede darse en un futuro indefinido<sup>599</sup>, a lo que hay que interpretar que un Estado no puede tampoco petrificarse y ser siempre del mismo modo, sino que ha de cambiar y adaptarse al camino que va recorriendo la nación.

Llegados hasta aquí, es menester depurar algunos términos clave en el pensamiento político orteguiano desde el punto de vista de esta tesis doctoral, como son los de sociedad, sociedad civil, sociedad política, ciudadanía, cuerpo político, nación y Estado, y el papel que juega el individuo en todo ello. Cuando se revisa la historia moderna, es fácil observar la confusión que se produce muchas veces entre nación y

---

<sup>599</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Nación. Europa, etc.”, caja 8, carpeta 53, nota 6, [s. f.], AFOM.

Estado, confusión que llega hasta la actualidad cuando no se establecen criterios definitorios para la nación y el Estado, lo que hace que no quede claro qué es lo uno o qué la otra, o que se identifique, incluso, ambos conceptos. En lo que a esta tesis doctoral respecta, hay que decir que Ortega diferencia primeramente nación de Estado al menos desde un punto de vista teórico, y después las contingencias históricas son las que prescriben todo tipo de relaciones, vinculaciones y concordancias, pero gracias al fundamento teórico. Como se ha venido manteniendo, el individuo se encuentra en una realidad que es su vida personal, y desde esta realidad no obvia el espacio comunitario de la sociedad en que se inserta, porque el individuo *despierta* en su vida rodeado de otros individuos y comprende su realidad a través de los usos sociales en los que se encuentra, y que interioriza con un proceso de socialización. La sociedad, de manera muy elemental, hay que definirla como la agrupación de individuos que forman una unidad distinta a la de cada uno de ellos para alcanzar algún fin por medio de la colaboración o cooperación de sus integrantes. En Ortega existen múltiples acepciones de sociedad, si bien suelen remitir a una definición integral: combinación de esfuerzos individuales, colaboración y cooperación, convivencia, unidad dinámica espiritual entre ejemplaridad y docilidad y perfeccionamiento, vigencias o convivencia bajo instancias, etc.<sup>600</sup> Pero un individuo no se une a otros por utilidad como en el caso del contrato social, sino que se une, o un grupo de individuos se une a otros, por el *gusto* de convivir cuando se ven sugestionados por el alcance de objetivos mayores, para hacer algo juntos. Esa convivencia se produce bajo la imagen de que, los que conviven, lo hacen porque se ven iguales pero a la vez diferentes, y en esa diferencia el individuo se comprende a sí mismo mejor y comprende también al otro por estar en la misma circunstancia. Antonio M. López Molina alude a esa diferencia individual como el órgano vital que permite al individuo conocer su cuota de realidad. De tal forma que cada individuo, generación y época son medios de conocimiento por los que la sociedad comprende la dimensión vital de ciertas verdades que definen su nivel histórico, aunque a la vez esas verdades le obstaculizan llegar a otras, por lo que se ve forzada a nuevas conquistas de verdad según va desarrollándose la vida<sup>601</sup>. La razón, entonces, por la que

---

<sup>600</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 97, “Resumen de una historia” (1918), III, 98, *España invertebrada* (1922), III, 492, y “Prólogo para franceses” (publicado en 1937) y “Epílogo para ingleses” (publicado en 1938), en *La rebelión de las masas* (1930), IV, 353 y 516-517 respectivamente.

<sup>601</sup> Antonio M. LÓPEZ MOLINA, “Apuntes para una teoría raciovitalista de la verdad”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 144-

un individuo se junta con otros no es utilitaria sino vital, pues descubre su vida a través y con los demás. Es después de juntarse los individuos por el hecho de convivir, y con el que dan sentido a sus vidas, cuando hay una solución utilitaria, pero secundaria, ya que juntos pueden crear proyectos colectivos más ambiciosos, con los que obtener un mayor grado de seguridad y protección mutua. Dentro de la sociedad hay varias esferas, interconectadas pero que hay que discriminar. Por un lado, la sociedad civil se refiere a las actividades, relaciones, reuniones o movimientos de cualquier índole que realizan los individuos de forma privada, al margen del ámbito público o al menos reservado de lo público. Por otro, la sociedad política se refiere al grupo o los grupos de individuos que se constituyen como sujeto de acción de la vida pública y que se sirve de la política como medio con el que llevar a cabo transformaciones en la vida social y el sistema gubernativo, lo cual conecta, entonces, con otros entes como las instituciones (Estado), los organismos o fuerzas políticas, o las operaciones políticas. Entre la sociedad civil y la sociedad política existen senderos de transversalidad por los que transita otro término, el de ciudadanía, que es el conjunto de individuos de una sociedad y que mediante el uso de los derechos participa en la política, y se conforma, así, en cuerpo político de la población y que, en Ortega, en cada provincia se gesta o tiene que gestarse el suyo. Los individuos ciudadanos están obligados al cumplimiento de sus deberes y las normas de convivencia, y comparten unas actitudes de comportamiento ante la política. En esta confluencia de esferas, la cultura política conduce a la sociedad hacia propósitos mejores de vida, progreso y bienestar. Subyace a las conductas comunes con las que forjar un provenir mediante un proyecto de nación, con las que adoptar unos valores cívicos, de vida pública y de respeto general a las leyes, y se ayuda de un aparato estatal cuyo éxito reside en su acomodación a la vitalidad de la nación. Las instituciones, las entidades políticas y los partidos se muestran, por ello, como cauces que recogen la opinión pública que demanda las necesidades de la sociedad. Ésta cambia en su proyección de futuro, sin que esas instituciones, entidades o partidos tengan que absorberla; tienen que proporcionarle recursos en su transcurrir histórico. Y el reto al que ha de hacer frente el Estado es el de comprender la diversidad de cuerpos políticos

---

145. Javier Zamora resalta, en este punto, que Ortega no concibe la historia como una evolución teleológica que la humanidad realiza conforme a una cultura objetiva, sino que se trata del desarrollo de la vida humana basada en lo que de diferencial hay en ella desde un pasado que concurre en el presente y determina las respuestas que los hombres piensan en cada época. Es lo que Ortega define por historia, en *En torno a Galileo* (1947), como estructuras que componen la vida humana y forman la base de su conocimiento. JAVIER ZAMORA BONILLA, “La razón histórica”, en JAVIER ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 95-96.

que pueden agruparse en una unidad nacional, para superar, de este modo, el desafío de los particularismos y la segregación de la sociedad. La nación es entendida, por eso, como una apertura a lo diferente, como la convivencia de grupos y pueblos muy distintos entre sí, y de ahí que requiera de un Estado a su proporción. Cuando el Estado se hace hipertrófico, se exagera o se extralimita, se produce un desajuste, un desequilibrio entre la nación y el Estado, entre el proyecto de aspiraciones y el utensilio pensado para favorecerlo.

## **6. Sexta parte:**

**la filosofía del Estado  
de Ortega y Gasset**



Esta última parte que cierra la tesis está relacionada con el Estado, con la visión orteguiana de las instituciones y también con la actitud del individuo y la sociedad en el marco de la vida pública en un sentido liberal. Los tres capítulos al respecto atienden a la siguiente lógica. Primero se ofrece la perspectiva filosófica sobre el Estado que tiene Ortega de acuerdo con su teoría de la cultura política, la idea de un Estado como poder pero como aparato de servicio por el planteamiento implícito de que es un paso siguiente al de la nación. Después se expone la relevancia del liberalismo político orteguiano en esa filosofía del Estado, esto es, el tratamiento que merece darse al Estado desde el fundamento de la precaución, ya que Ortega presta especial atención a la maquinaria de poder que representa en relación con el desarrollo personal de la vida del individuo. Y, por último, si el Estado es concebido como herramienta para el individuo y la sociedad y con el liberalismo se restringen sus funciones en lo que a la vida humana se refiere, se define la democracia como cauce de la política en el seno de las instituciones y el espacio público en que la sociedad participa en el curso histórico de una vida en común.

En el capítulo 6.1, se expone la idea de Ortega acerca del Estado. Primero se da cuenta de las tesis de algunos autores, como Max Weber, Gumersindo de Azcárate, Ramiro de Maeztu, Luis Araquistáin y Fernando de los Ríos, que infundieron en Ortega la formulación de su propia doctrina. Ésta conviene, en términos generales, con la que tienen los intelectuales de la generación del 14, y se inscribe en un contexto de crítica del sistema de la Restauración. A este respecto, la visión sobre el Estado del filósofo madrileño subraya varios aspectos que ha de contemplar para su consolidación, tales como su funcionamiento, la democratización del sistema, el lugar en que queda la sociedad civil o la garantía de la libertad de cultos. Y, en definitiva, el fundamento filosófico remite al Estado como instrumento que ampara a la nación como proyecto de vida en común, un aparato de servicio a la sociedad que Monarquía y partidos políticos no lo habían estimado así suficientemente.

El capítulo 6.2 se abre con un breve recorrido histórico del liberalismo del siglo XIX para situar la propia idea liberal de Ortega. Se alude a los distintos tipos de liberalismo orteguiano según el transcurso por diferentes fases, y se atiende al debate



sobre la duración de cada una de estas fases y su ontología, en función del tiempo político de la España en que vive. Esta tesis doctoral se centra en lo concerniente al liberalismo orteguiano, en un primer momento, de carácter socialista, donde Ortega ve el Estado como la forma de mejorar la educación en la sociedad. Posteriormente, estudia un segundo momento del liberalismo que prioriza la vida del individuo ante el perjuicio que podría causar el poder desproporcionado del Estado. Pero los dos liberalismos son abordados desde una síntesis de la filosofía política de Ortega del primer tercio del siglo XX, a la hora de enmarcarlos en su teoría de la cultura política y filosofía del Estado. En consecuencia, se considera la relación entre liberalismo y democracia, donde Ortega hace prevalecer la libertad como valor supremo del ser humano, a fin de diseñar el papel de las instituciones y evitar excesos del Estado y la transformación de la democracia en democratismo.

Por último, en el capítulo 6.3, se analiza el asunto de la democracia en tanto que gestión que hace un gobierno del poder del Estado de acuerdo con la teoría de la cultura política de Ortega. La democracia, por ello, queda ajustada al uso de los poderes estatales, a los valores regulados en la vida pública y a la educación política que las élites realizan para la formación de la opinión pública. Se señala en este capítulo la aparición del constitucionalismo y su relevancia, por cuanto significó la distribución del poder en tres órganos institucionales (legislativo, ejecutivo y judicial), y, por su naturaleza liberal, un límite ante los derechos ciudadanos y el respeto por las libertades individuales. En este sentido, se estudia la concepción orteguiana de los poderes públicos que constituyen el poder del Estado, lo que le convierte en árbitro de justicia e igualdad en los actos que interrelacionan a los individuos, al tiempo que practica una legislación de políticas sociales y asegura sus libertades. En el fondo de todo ello, Ortega examina la relación entre democracia y liberalismo, y trata de hacerla más laxa valiéndose de la educación política y la representatividad parlamentaria desde el enfoque de una democracia liberal. Para esta pauta, atiende a la formación de las élites encargadas de la educación política, sin que esto quiera decir que la teoría de las élites se rija por principios políticos sino que se justifica en el relevo generacional, con arreglo a ofrecer a las masas unos modelos de vida excelente alcanzables mediante el esfuerzo. Lo que Ortega ve en el esfuerzo no es una obligatoriedad, sino que la sociedad lo reconozca como recurso para sacar lo mejor de sí y dar con una vida mejor. Tal

reconocimiento evitaría el igualitarismo, que pervertiría la estructura de la sociedad basada en la interacción entre élites y masas a cambio de una igualación instrumental en la que no existirían referentes de excelencia ni la apreciación de modelos sobre qué es lo mejor. Esta idea es aplicable al concepto de opinión pública, que, para Ortega, queda expresada mediante el mecanismo democrático y supone la causa del poder del Estado.



## **6.1. Doctrina del Estado: punto de partida en la idea de Estado**

El argumento que Ortega traza sobre el Estado, en línea con la mayor parte de los intelectuales de la generación del 14, polemiza con la forma del aparato estatal identificado con el sistema de la Restauración, porque suponía que tanto la Monarquía como los partidos políticos que la sustentaban no lo dirigían como servicio de la sociedad. Sobre todo, a partir de la conferencia “Vieja y nueva política” de 1914, su idea de Estado adquiere un carácter reformista y lo confronta al constituido por Cánovas, considerado por Ortega obsoleto e insuficiente para cubrir las demandas de la realidad provincial y la vitalidad nacional. El nuevo Estado que Ortega piensa para dar garantías a los proyectos de vida en común de la sociedad tenía que basarse en los presupuestos del liberalismo y la nacionalización de la política.

Si Renan se preguntaba qué es una nación, ahora habría que empezar por preguntar qué es un Estado en Ortega, pero más bien como procedimiento metódico, ya que el problema definitorio surge cuando los términos de nación y Estado no están aclarados, se identifican el uno con el otro o colisionan si no se respetan sus estatutos ontológicos. Así, para Ortega, puesto que la nación es el proyecto de vida en común que se forja un grupo de individuos, el Estado viene a ser el instrumento del que se sirve para consolidar ese proyecto. El Estado valida la intención de un grupo de individuos, o de varios grupos que se unen, o de la sociedad, en definitiva, que trata de construirse un porvenir en un tiempo histórico determinado. El Estado tenía que conformar para ello un cuerpo jurídico, con unas instituciones democráticas, unas leyes, una Constitución y unas políticas llevadas a tal efecto dentro del marco constitucional. Tal cuerpo jurídico tenía que adaptarse a la demanda social sobre la base de su cultura política, que, en Ortega, se definía por la formación política de los individuos para la comprensión y la actitud democrática ante la vida pública, la educación de una conciencia cívica, el papel de guía de las élites, el proyecto de nación y el rol moderado del Estado en cuanto a la realización de la vida de los individuos.

Una nueva filosofía del Estado se configuró en el escenario europeo entre finales del siglo XIX y principios del XX. Como expone Salvador Forner Muñoz, el liberalismo adoptó una seña de identidad propia que lo diferenciaba del liberalismo político clásico, definido por su oposición al absolutismo. En diversos países de Europa

se fue dando el liberalismo como denominador común hasta caracterizarse como una fuerza política. Las funciones políticas, jurídicas y económico-sociales del Estado liberal, tal y como se habían entendido a la manera clásica, entraron en crisis. La función política, fundamentada en el parlamento, comenzó a ser criticada por considerarse poco eficaz para la resolución de los problemas concretos. La función jurídica, que había supuesto una garantía de los derechos individuales frente a los derechos públicos, requería de una nueva conquista de lo individual a medida que, con las relaciones entre el individuo y el Estado, iban acrecentándose los nuevos derechos públicos. Y la función económico-social, establecida para que el Estado no interviniera en problemas de particulares, terminó haciendo del aparato estatal un mero observador que favorecía un orden injusto en asuntos económicos y sociales, y se le exigía un papel imparcial para resolver los conflictos en la convivencia cívica y proteger a los que no tenían posibilidades de acceso a la cultura<sup>602</sup>.

Una definición general de Estado de la que partir, para ubicar el pensamiento político de Ortega al respecto, la ofrece Juan J. Linz. El politólogo alemán considera el Estado como una “organización política” que se adopta en la Edad Moderna, tras la era feudal, para referirse a la estructura administrativa legal, cuyas actividades relacionadas con su funcionamiento así como sus modificaciones están sujetas a las normas. La propia estructura del Estado requiere de una autoridad que arbitre los actos de los ciudadanos que caen bajo su jurisdicción, lo que significa que las obligaciones con esta organización son de base territorial. Sobre este criterio, Linz arguye que la construcción del Estado y la construcción de la nación se solapan, pero que este solapamiento no es completo porque conceptualmente hay que verlos como procesos históricos diferentes. Afirma, en consecuencia, que, con arreglo al desarrollo que se ha ido produciendo en Europa, la construcción del Estado ha antecedido a la de la nación en algunos países. Pero, en todo caso, ambas construcciones, ya sea de forma simultánea o consecutiva, han de llevar a la denominación de Estado nacional (donde pueden converger varias naciones a la vez o existir una nación dominante en controversia con otros nacionalismos), aunque esto pocas veces ha ocurrido con pleno éxito y puede terminar siendo dudoso en aquellas naciones que tienen una fuerza suficiente como para asentar su propia identidad nacional, pues pondrían en cuestión la consumación de ese Estado.

---

<sup>602</sup> Salvador FORNER MUÑOZ, *Canalejas y el Partido Liberal Democrático (1900-1910)*, Cátedra, Madrid, 1993, pp. 28-29.

No obstante, Linz parte del planteamiento de que las construcciones del Estado y la nación son, como se ha dicho, conceptualmente diferentes, y por eso mismo, visto desde el punto de vista del nacionalismo, las naciones tienen que aspirar a construir su Estado con arreglo a su cultura e identidad. En cuanto a cómo se originó la construcción del Estado, se recurrió a metáforas de imágenes arquitectónicas o de puesta en marcha de una máquina, tras el comienzo del Renacimiento, la Reforma y las crisis del feudalismo y el Imperio cristiano que hicieron entrar en conflicto a las nuevas monarquías de la Europa occidental y posteriormente a las del norte<sup>603</sup>.

Para el caso español, en palabras de Antonio Morales Moya, el Estado configurado por el sistema canovista de la Restauración llegó a un punto de régimen moderado que no se había conocido hasta entonces. Se fueron conquistando libertades, se formaron partidos políticos y se celebraron elecciones; sin embargo, no fue suficiente para canalizar algunos problemas de la realidad social. El fracaso de la pérdida de las últimas colonias ultramarinas, la aparición de los nacionalismos periféricos, la industrialización concentrada en el País Vasco y Cataluña y el elevado analfabetismo dificultaron un modo de ser verdaderamente democrático de la Restauración, con un sistema político que incrementaba su descomposición y unos partidos políticos que no terminaban de salir del estado de crisis en que se encontraban<sup>604</sup>. La filosofía del Estado de Ortega, que se desarrolla al hilo de ese contexto histórico-político de finales del siglo XIX y principios del XX, se sitúa en un marco conceptual en que convergen las ideas de otros autores de renombre. En general, tienen una visión común sobre el Estado, como la democratización del sistema, el funcionamiento del aparato estatal, su relación con la nación, la importancia de la sociedad civil o la libertad de cultos.

Algunas de las nociones que Ortega ofrece sobre la visión que fue elaborando del Estado están inspiradas en Max Weber. Según pensaba el sociólogo alemán, las sociedades tenían que ser las responsables de la actividad política de sus países, de tal

---

<sup>603</sup> Juan J. LINZ, *Nación, Estado y lengua*, en *Obras Escogidas*, edición de José Ramón MONTERO y Thomas Jeffrey MILEY, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, vol. 2, pp. 4 y 555-557.

<sup>604</sup> Antonio MORALES MOYA, “El contexto historiográfico de *España invertebrada*: la «interpretación castellana» de la Historia de España”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política de la vitalidad. España invertebrada de José Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 49-50. Para un trabajo que expone la consolidación del Estado liberal en tiempos de la Restauración, vid. José VARELA ORTEGA, “Construcción y funcionamiento del Estado Liberal”, en Carlos DARDÉ (dir.), *Sagasta y el liberalismo español*, Fundación BBVA, Madrid, 2000, pp. 59-71.

modo que se sintieran actores del rumbo de sus vidas y no piezas de un sistema meramente administrativo o burocrático. Un sistema eminentemente administrativo termina convirtiendo a la sociedad en una comunidad sin conocimientos acerca de la política, sin juicio, sin la madurez política que precisa para ocuparse de los asuntos públicos que le incumben. Para Weber, la sociedad se interesa por la actividad política y elige a sus políticos para tal empeño por medio de la representación si la labor parlamentaria de un gobierno no es capitaneada por funcionarios de la administración, sino por políticos que hayan sido escogidos para los asuntos de Estado de acuerdo con la voluntad de la participación ciudadana, a fin de que sean esos políticos los que supervisen y dirijan el trabajo de los funcionarios. Weber pone en relación, así, las decisiones políticas de los ciudadanos con los políticos representantes para la gestión de esas decisiones en el parlamento. De esta forma, la sociedad se hace responsable de los acontecimientos de su país en función de los representantes que elige y puede lanzarse a la organización de una política internacional, propósito que Weber no ve factible en caso de que una política nacional quede reducida a actuaciones administrativas y burocráticas del funcionariado<sup>605</sup>.

Gumersindo de Azcárate criticó ferozmente la política del sistema monárquico de la Restauración planeado por Cánovas del Castillo, y señaló algunos aspectos que hacían del Estado una administración pública viciada, tales como la centralización, la burocracia, el expedienteo o el caciquismo. Dirigió su censura a los partidos políticos, de los que decía que en la oposición se mostraban denunciadores del funcionamiento del Estado, pero que, cuando estaban en el poder, no proponían soluciones de mejora. Azcárate decía que los funcionarios no prestaban un servicio público suficiente porque su suerte estaba en manos de los caciques, los cuales formaban una oligarquía mezquina con los gobiernos, ya que de unos y otros necesitaba el diputado para obtener su distrito. Esta situación de arbitrariedad terminaría cuando el habitante del pueblo más remoto

---

<sup>605</sup> Max WEBER, *Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada*, en *Escritos políticos*, edición de Joaquín ABELLÁN, Alianza, Madrid, 1991 [*Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada*: 1.ª edición de 1918], pp. 297-300. En otro lugar, Joaquín Abellán analiza este planteamiento fraguado en el contexto de después de la Gran Guerra, en el que subraya que Weber otorga al Estado un interés político para la sociedad. Cfr. Joaquín ABELLÁN, *Poder y política en Max Weber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 141-144. Para Ortega, el supuesto del que ha de partir la construcción del Estado contemporáneo es el de una nueva burocracia con la que los burócratas se rijan por una “moral de servicio al Estado” y sus actos se basen en la “competencia”, pero cuyo trabajo goce de “independencia profesional”. José ORTEGA Y GASSET, “Siguen «los problemas concretos»” (1931), IV, 617-618.

podiera elegir al funcionario, al alcalde o al gobernador sin mediación del cacique, lo que supondría una modernización y democratización del sistema. En suma, lo que Azcárate venía a concluir es que la vida humana estaba expuesta al desorden administrativo del Estado, por lo que había que aspirar a que la actividad individual y social no fuera desviada sino guiada y protegida por los servicios del Estado<sup>606</sup>.

En sentido análogo, resulta esclarecedor lo que puede ser un Estado *descontrolado* a ojos de Ramiro de Maeztu. Sostenía que la desaparición de la “vida corporativa” que había caracterizado a las sociedades de los siglos XV y XVI había originado el Estado moderno unitario con el fin de cubrir unas necesidades históricas, pero esto no quería decir que la institución estatal fuera una categoría de la vida social, por lo que, por esta razón, podría desaparecer con las necesidades que lo demandaron. Maeztu insertaba este razonamiento en el acontecimiento de la guerra de 1914. Al tiempo que unos pensaban que no había que seguir con una continuidad del Estado, por su parte, los políticos y los burócratas lo defendían especialmente. Así fue el caso de Alemania, que presentaba la unidad del Estado como una religión. Pero las sociedades europeas occidentales comenzaron a reavivar las corporaciones como método de lucha contra el capitalismo, la organización de clases sociales para confrontar el poder único del Estado unitario. Para Maeztu, el Estado era en Alemania no una necesidad, sino un bien en sí mismo. Pero pensaba que, de ser concebido de este modo, sucumbiría por no ser visto como necesario. El desacierto alemán radicaba en su comprensión hegeliana del Estado, la cual atribuía a lo social el principio de todo como categoría autónoma y valor en sí mismo, y que lo social, por tanto, era el Estado. A lo que Maeztu contraargumentaba que el Estado es un producto más de lo social y que, como tal, podría desaparecer sin que por ello pereciera la sociedad. Alemania situaba el Estado de Hegel por encima de los contratos que entre partes individuales pudieran realizarse, lo veía como una maquinaria

---

<sup>606</sup> Gumersindo DE AZCÁRATE, *El régimen parlamentario en la práctica*, prólogos de Adolfo POSADA y Enrique TIerno GALVÁN, Tecnos / Fundación Francisco Giner de los Ríos, Madrid, 1978 [1.ª edición de 1885], pp. 82-85. Para asuntos de descentralización tratados por el autor, *vid.* Gumersindo DE AZCÁRATE, *Municipalismo y Regionalismo*, estudio preliminar de Justino DE AZCÁRATE y Enrique ORDUÑA, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1979. Dentro de la historiografía revisionista de la Restauración, hay que tener en cuenta otros aspectos que aducen que el sistema monárquico, a pesar de tener unos cimientos en el caciquismo y la oligarquía, representaba la estabilidad de un régimen liberal a cambio de recortar la democracia, tal y como ocurría en otros países de Europa. La estafa del sufragio permitía que surtieran efecto las influencias locales con el fin de limitar la participación militar en la política, de cuya práctica sacaban provecho muchos de los políticos liberales. *Vid.* José VARELA ORTEGA, *Los amigos políticos: partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*, Marcial Pons, Madrid, 2001 [1.ª edición de 1977].



burocrática a la que los ciudadanos pertenecían, y no como pertenecientes a sí mismos. La idea de Estado a la que Maeztu quería llegar era, por consiguiente, la de “relación jurídica entre gobernantes y gobernados”, por lo que ya no se trataría de un Estado cuyo valor intrínseco fuera moralmente bueno, sino de un Estado bueno si aquella relación es justa. Desde el punto de vista hegeliano, el Estado era definido por una ética formal por la cual consistía no en hacer el bien, sino en ser una fuerza autónoma de concentración de poder y en educar a la sociedad en unas virtudes de obediencia al Estado, que significaba a los gobernantes. Y esta incondicional obediencia suponía tal opresión para la vida humana que conllevaría la misma destrucción del Estado<sup>607</sup>. Ahora bien, según Maeztu, se producía, entonces, una doble interpretación de la ética formal: una, autoritaria o estatista; otra, liberal o individualista. La primera crea sociedades que piensan en dar más poder al Estado, la segunda, en dar ese poder a los individuos. En caso de conflicto, gana la primera por tener unidas todas sus fuerzas. Pero Maeztu afirmaba que el conflicto había que entenderlo como imaginario por no existir sociedades individualistas. Más que de una ética formal había que hablar de una moral cristiana, porque tanto gobernante como gobernado no buscan hacer más fuerte su autonomía como hacer el bien<sup>608</sup>.

En relación con lo dicho sobre la burocracia estatal, Ortega señaló que el Estado es una invención del hombre, pero que una estatificación, un exceso de intervención del Estado, amenazaría con una absorción de la vida social. La sociedad se vería viviendo para el Estado, esto es, el hombre para el gobierno. Y esa sociedad al servicio del Estado sería una esclavización de la sociedad, donde la vida ya no es vida, sino que queda burocratizada. El Estado desvitalizaría a la simiente que lo nutre y, en consecuencia, perecería también<sup>609</sup>.

Luis Araquistáin hizo también una crítica del Estado. Decía que el poder civil de la sociedad tenía que ser el poder supremo, y que el Estado no le había dejado participar de la gobernación, que había hecho de él un poder inexistente dejándolo en la ignorancia y en la incapacidad de decidir políticamente, e impedía la expresión de la nación. En este sentido, Araquistáin estableció una relación entre poder civil y

---

<sup>607</sup> Ramiro DE MAEZTU, *La crisis del humanismo*, estudio preliminar de Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, Almar, Salamanca, 2001 [1.ª edición de 1919], pp. 89-91, 94 y 98-102.

<sup>608</sup> *Ibidem*, pp. 102-103.

<sup>609</sup> José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 449-450.

soberanía, donde esta soberanía es la que marca ámbitos concéntricos de Estado. Es decir, cada ámbito es un Estado soberano que no puede invadir el siguiente ámbito en que está concentrado. Así, por ejemplo, la autonomía íntima del individuo no puede ser quebrantada por el ámbito de la familia, ni ésta por el municipio, ni éste por la nación, ni ésta por el Estado, porque, si cada ámbito acosa al anterior, se termina destruyendo la condición primera de la humanidad del hombre. Cada ámbito interior, según Araquistáin, es una soberanía que no debe ser amenazada por la soberanía exterior<sup>610</sup>.

Por su parte, Fernando de los Ríos destacó el carácter aconfesional que debía adoptar el Estado. De esto hizo hincapié en algunos de los discursos de las Cortes Constituyentes de la II.<sup>a</sup> República. Reprobaba que la secularización del Estado no había llegado a ser completa, y, a pesar del postulado de la libertad de cultos que se había acordado en España en ese momento, el Estado debía declarar su propia naturaleza aconfesional. Ríos veía el Estado como un gestor de las acciones de los hombres para forjar una conducta de la sociedad, y no tenía que encargarse de las emociones, los sentimientos y las creencias, en cuyas cuestiones tenía que adoptar un papel neutral<sup>611</sup>.

La filosofía del Estado de Ortega considera el comienzo del Estado como fruto de un desarrollo histórico. Sugiere que a lo largo de los tiempos el Estado no suponía un punto central del individuo en la acción de su vida, que los diversos grupos sociales resolvían sus asuntos más urgentes sin necesidad de acudir a ninguna instancia mayor. Se recurría al Estado para decisiones de otra índole, más elevadas, más abstractas, en suma, para resoluciones ajenas a la vida del individuo y de su comunidad. Ortega alude a las condiciones de la vida egipcia a orillas del Nilo para retratar lo que significaba el Estado. Los aluviones y lluvias torrenciales deshacían las delimitaciones agrícolas, y

---

<sup>610</sup> Luis ARAQUISTÁIN, *España en el crisol (Un Estado que se disuelve y un Pueblo que renace)*, Minerva, Barcelona, [1921], pp. 92-93, 96 y 127-128. Para un artículo sobre la visión sociológica del Estado en Araquistáin, dentro de un contexto más amplio de la historia política española de la primera mitad siglo XX, *vid.* Antonio RIVERA GARCÍA, “Regeneracionismo, socialismo y escepticismo en Luis Araquistáin”, *ARBOR*, CLXXXV, n.º 739, 2009, pp. 1019-1034.

<sup>611</sup> Fernando DE LOS RÍOS, “Iglesia y Estado” (1931), en *Obras completas*, edición de Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA, III, *Escritos breves*, Anthropos / Fundación Caja de Madrid, Rubí (Barcelona) / Madrid, 1997, pp. 362-364. Una visión más completa de este razonamiento, tal vez por la distancia que ofrece el juicio histórico, se encuentra en Karl Popper, quien subraya que los gobiernos no deben creerse garantes de la felicidad de la sociedad, y que el Estado no tiene que constituirse con un carácter de benevolencia tal que se presente como protector de la vida humana. Un Estado así traspasaría los límites de las libertades individuales y se convertiría en autoritario o totalitario. La tarea del Estado es el respeto de los derechos reconociendo la libertad humana y la vida individual. Karl R. POPPER, *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*, traducción de Concha ROLDÁN, Paidós, Barcelona, 2012, pp. 194-196.

por esta razón trataron de establecer un acuerdo arbitrado por una autoridad, hasta el punto de que la privacidad del individuo quedó diluida en la jurisdicción del Estado. De esta manera, su nacimiento tenía lugar en un Estado, lo que conllevaba que su vida individual no fuera previa a su vida política, ni fuera distinta de ésta. De hecho, el poder político era el que organizaba la vida del individuo en función del oficio que desempeñaba. Su existencia estaba suscrita a la oficialidad del Estado, sin referencia a ningún grupo familiar, sino como pieza de un cuerpo político. Deferencia contraria a la apuntada por Ortega: privacidad del individuo que se constituye en ciudadano y forma parte de un cuerpo político<sup>612</sup>.

Siguiendo a Javier San Martín, a partir de los primeros años de la década de los diez, sobre todo, a partir de 1913, la idea de Estado en Ortega es poner todo lo que éste engloba (las instituciones, los partidos y la propia política) al servicio de los individuos y no éstos al servicio de aquél. El referente que seguía era el germánico, pero ya no el concebido por la filosofía moderna sistemática marcada por la racionalidad y apartada de la vida, sino el de la realidad vital. Ortega pensaba que, en lo sustancial, el problema de España consistía en que las instituciones no giraban en torno a la concepción de la vida del individuo. La característica del liberalismo político que está presente en esta proposición señala que las instituciones del Estado no debían discriminar cualquier peculiaridad humana. Todo acto que no siguiera este principio sería un síntoma evidente de que continuaba la política oficial, como fue el caso del corporativismo de las Juntas militares de 1917, el estrecho camino hacia la democracia que dejó la Dictadura y el compromiso social que no llegó a ser suficiente por parte de los partidos políticos en la República. La filosofía que Ortega trataba de mostrar encontraba en la realidad vital el punto del que debía partir la nueva política, esto es, basar su centro de actuación en la sociedad civil y la intensificación de la vida<sup>613</sup>.

Hay que destacar, como dice Antonio Rodríguez Huéscar, la constante que existe en el pensamiento político de Ortega de la nacionalización de las instituciones, con el

---

<sup>612</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Egipcios” (1925), en *El Espectador VIII* (1934), II, 802-803. Además, al referirse a que el Estado era el protagonista de la historia de Egipto, Ortega sitúa su argumento en la línea de Max Weber o Ramiro de Maeztu, ya que destaca que la sociedad egipcia estaba compuesta, en su mayor parte, por funcionarios, lo que hacía del egipcio una suplantación de su intimidad por un perfil público, y del Estado, un patrón de moralidad (II, 805).

<sup>613</sup> Javier SAN MARTÍN, “Ortega, política y fenomenología”, en *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, pp. 288 y 311-312.

fin de que la vida humana adquiriera prioridad en el eje de la actividad política. Nacionalizar el Estado no significa identificar (confundir) nación con Estado, sino dotar a éste de capacidad y eficacia para responder a las necesidades vitales de la sociedad. En esto consistió el error tanto de la Monarquía como de la República, su falta de nacionalización tanto en una como en otra. El Estado por sí es una forma estática y algo superficial y, por eso, requiere de una nacionalización que implique el dinamismo de lo vivo que está en la sociedad a medida que avanza su proceso histórico<sup>614</sup>. En *Rectificación de la República*, Ortega habla de un Estado nacionalizado, para evitar tiranías por medio de las instituciones y reforzar la nación en lo que se refiere a una vida colectiva. Esta salvaguarda tenía que venir de la mano de un “partido de amplitud nacional”, que a la sazón consistía en hacer prevalecer una solidaridad entre todos guiada por la República antes que el capricho de determinados grupos y de que el aparato estatal fuera utilizado en beneficio de intereses particulares<sup>615</sup>.

Por ello, se requiere de hombres que comprendan esta magnitud a la hora de hacer uso del Estado. En unas notas de trabajo, Ortega especifica que el verdadero hombre de acción es el que tiene el talento de ver las cosas que hay que hacer en una nación. Ese hombre de acción tiene que emplear el Estado para actuar en la nación, porque se puede ser el dueño del Estado durante un tiempo mayor o menor, se supone que en tanto que gobernante, pero es preciso saber lo que hay que hacer en la nación, y de ahí que el Estado sea su instrumento de acción<sup>616</sup>. En estas notas de trabajo que pueden situarse tal vez en torno a mediados de los años veinte, más concretamente en la cercanía a la obra *Mirabeau o el político* por usar expresiones que evocan a las que pueden verse en este texto, tales como la que se refiere al hombre público (“Ver lo que hay que hacer en una nación, no en un Estado. El Estado es el instrumento para actuar sobre una nación”),

<sup>614</sup> Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, “Reflexiones sobre Ortega y la política”, en *Semblanza de Ortega*, edición de José LASAGA MEDINA, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 100-101 y 107.

<sup>615</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Rectificación de la República.— (Conferencia pronunciada el día 6 de diciembre de 1931 en el Cinema de la Ópera, de Madrid)”, en *Rectificación de la República.— Artículos y discursos* (1931), IV, 851. Al término “solidaridad” se ha referido Michael Oakeshott como elemento humano de que se compone el Estado europeo moderno. Así, el Estado no estaría definido sólo como territorio y las personas que quedan bajo esa jurisdicción; habría que acudir, además, a la solidaridad, que marca un matiz de sentimiento entre los miembros de un Estado que se configuran como asociación política. Ese sentimiento de solidaridad viene generado por unas circunstancias, por eso la asociación política se distingue de las que se forman en otros Estados. Michael OAKESHOTT, *Lecciones de historia del pensamiento político*, volumen II, *El carácter del Estado europeo moderno*, introducción, traducción y edición al cuidado de Francisco Javier LÓPEZ ATANES, Unión Editorial, Madrid, 2013 [1.<sup>a</sup> edición de 2006], pp. 29-30.

<sup>616</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Ensayos sociológicos: Notas sobre guerra e historia. Reverso - Trabajo y Deporte”, caja 8, carpeta 21, nota 18.2, [s. f.], AFOM.

Ortega distingue el Estado de la nación y no establece de antemano una relación simbiótica entre ambos.

El gran político, el magnánimo, es, en suma, para Ortega, el que enfoca la actividad política hacia lo que atañe hacer en la nación, que es elevar su vitalidad para dar alcance a las posibilidades de realización del proyecto de vida en común, y delimitar el ejercicio de autoridad y economía en ella. No juzga que este ejercicio sea innecesario, sino que sabe que su desempeño se concentra en el Estado. La labor económica no la considera un valor nacional, es relevante pero su espacio de movimiento es el Estado, y la autoridad es un requisito previo para que se ponga en marcha el Estado. Ahora bien, la relación existente entre la nación y el Estado es la de que la nación se vale del Estado, usa ese Estado para que le dé servicio. De ahí que, para Ortega, cuando se piensa qué es mejor para el país, se cae en el error de pensar qué es lo mejor para el Estado y dentro del Estado. La postura que cabe atribuir, entonces, a la filosofía del Estado orteguiana es la de que la máquina del Estado debe hacer funcionar la vida nacional y ponerse a su servicio, ya que la nación es una realidad histórica, y, por medio de ésta, y puesto que el Estado se constituye también como una realidad histórica, es como pueden definirse los problemas de Estado. Pero tratar de dar solución a los problemas puramente estatales, de economía y autoridad, es olvidar el origen primigenio del Estado como instrumento, pues se buscaría perfeccionar el instrumento que en verdad tendría que estar dirigido a perfeccionar la nación. Sería cegarse en perfeccionar el instrumento en sí, cuando su propósito tiene que ser perfeccionarse en sí si su perfección conlleva perfeccionar la nación. Siguiendo esta línea, Ortega concibe el Estado como la oportunidad con la que la nación alcanza resultados y el triunfo de su vitalidad. Sus prestaciones son trazar el plan de dar cobertura a los ciudadanos en la expansión de su espontaneidad nacional, la cual hay que entenderla por el intento de las posibilidades que se disponen para los proyectos de vida. Trazar el plan en sentido inverso, a saber, el de crear un Estado perfecto en sí mismo, trae consigo el estancamiento del proyecto de nación y la interrupción de su historia<sup>617</sup>.

---

<sup>617</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Mirabeau o el político* (1927), IV, 217-219. Fernando Llano afirma al respecto que el Estado se creó para custodiar la existencia de la sociedad, por lo que el excesivo ejercicio de legislación estatal terminaría por amputar el crecimiento vital del individuo y su sociedad. Llano recoge esta idea que seguirá presente en los textos tardíos de Ortega, aunque está en sintonía con los planteamientos de su filosofía política del primer tercio del siglo XX. Alude a que el recelo del Estado tiene más fuerza en el Ortega de los años veinte y treinta debido a varios hechos históricos concretos. Se refiere a los distintos períodos sobre los gobiernos turnistas de la Restauración, la Dictadura de Primo de

Ortega afirma que el Estado actúa como una colectividad de hombres y tierras, y que en esa noción de colectividad un propietario está ligado a su tierra. Esta visión de Estado se contrapone a la que describe la conquista germana, en la que el individuo que adquiere una tierra la dota de sus derechos y títulos, y es la integración de diversas individualidades territoriales la que forma el territorio nacional. En consecuencia, en Ortega el Estado no existe previamente a las relaciones que se dan entre los individuos. Estas relaciones, por ser reales, suponen una cierta socialización, lo que implica acuerdos y condiciones sociales que buscan un grado de bienestar, de ahí que haya que afirmar que el Estado surge después de tener definido el conjunto de habitantes que conforman una nación. En este sentido, la filosofía del Estado de Ortega atiende a la relación dinámico-jurídica entre una pluralidad de individuos y cuya relación es posterior a los derechos personales que tiene cada individuo, y, por tanto, a aquella relación entre individuos incipiente de socialización<sup>618</sup>.

Constituida aquella relación dinámico-jurídica es, entonces, cuando hay que hablar del Estado como una organización que tiene un designio y una dedicación a determinadas actividades. Ortega dice, en concreto, que el Estado es una empresa, lo cual se refiere a la acción que tiene por misión una entidad, y esto le concierne un cierto modo de vivir. Ortega dice literalmente que el Estado es un “estado de espíritu”, que viene a significar el modo en que se encuentra una intención, una voluntad, un pensamiento<sup>619</sup>. Es de esta manera como puede verse el Estado desde una interpretación hegeliana, porque la filosofía del Espíritu Absoluto de Hegel tiene en el Estado el desarrollo último de su despliegue. Esto implica que en la Idea originaria del Espíritu Absoluto ya estaba contenida la idea misma de Estado, pues es considerada como el

---

Rivera y los derroteros que tomó la II.<sup>a</sup> República. Cfr. Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 101-102. Ortega refuerza su argumentación con los casos de Rusia e Italia. En concreto, la tesis que se inserta en estos casos de los años veinte está haciéndose eco de la Guerra Civil rusa, en la que Lenin adopta el “Comunismo de Guerra”, y el plan de reestructuración sustancialmente económico, antesala de los ulteriores planes quinquenales y del ascenso al poder de Mussolini haciéndose efectivo por la propia fuerza, lo cual representa un Estado condicionante de la nación y la expropiación civil y vital de los ciudadanos. Para Ortega, estos países se centran en una labor estatista, por cuanto buscan un Estado perfecto en detrimento de la privacidad de los individuos. “En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados” (IV, 219).

<sup>618</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Ensayos sociológicos: Notas sobre guerra e historia. Reverso - Trabajo y Deporte”, caja 8, carpeta 21, notas 27.2 y 31, [s. f.], AFOM.

<sup>619</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Derecho y Estado I”, caja 8, carpeta 61, nota 86, [s. f.], AFOM.

cuerpo de la Idea en el momento en que ésta, al final de su proceso, se vuelve hacia ella misma y se hace consciente de sí.

Ahora bien, desde el argumento que se mantiene en esta tesis doctoral, no hay una afinidad expresa entre la filosofía del Estado de Hegel y la filosofía del Estado de Ortega. A pesar de aparecer alguna similitud, hay que afirmar que es marginal. Obviamente, Ortega es receptivo del sistema hegeliano en el curso de su obra: en *Meditaciones del Quijote* (1914) se hace eco de la *Fenomenología del Espíritu* para destacar la idea del límite, del otro; y en “La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiología” (1928) habla de pensar con las cosas. Si, por un lado, Ortega apuesta por superar el idealismo en *Meditaciones del Quijote* como se sabe ya, por otro, se acerca claramente al fenomenalismo cuando dice que hay que pensar con las cosas. Esta recepción ambigua del pensamiento de Hegel la tiene presente Ortega, pues a lo afirmativo y a lo negativo que juzga de Hegel hay que sumarle una tercera vía, que es lo que asume de Hegel y lo expresa en función de sus intereses. La relación de Ortega, entonces, con el pensamiento hegeliano es de interpretación de acuerdo con unas intenciones precisas para su propia filosofía<sup>620</sup>. Pero, en el asunto concreto del Estado, una visión hegeliana en la filosofía del Estado de Ortega es ir más allá de Ortega. Entre otras razones, en primer lugar, porque la imagen organicista que da Hegel del Estado se refiere a la de un individuo consciente de sí que contiene entre sus cometidos reunir a la familia y la sociedad civil. En segundo lugar, para Hegel, el propio Estado es ya razón por el hecho de ser el resultado de la voluntad de la razón. Esta percepción, en el fondo, está muy apegada a la reacción al jacobinismo nacionalista francés que fue exportado al resto de Europa por el Directorio y más tarde por Napoleón. Y, por último, porque da por hecho que las leyes son ya racionales y, en consecuencia, que su vigencia es indudable<sup>621</sup>.

Dicho lo cual, las principales distinciones entre la filosofía del Estado de Hegel y la de Ortega son que, para éste, el Estado no puede ser un individuo, ya que hay que tener en cuenta el principio de que un individuo no se constituye como vida pública y tiene parcelas reservadas en las que no tiene por qué entrar otro llegado el caso. Por la

---

<sup>620</sup> Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Hegel. Notas de trabajo*, Abada / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, pp. 9-11.

<sup>621</sup> Amelia VALCÁRCEL, “La filosofía política de Hegel”, en Fernando VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Alianza, Madrid, 1992, 4, pp. 38-43.

misma razón, el individuo ya está dotado de razón previamente y es lo que le lleva, en el seno de una comunidad y de una actividad política que gestiona las soluciones a los problemas históricos que van aconteciendo, a la creación y el uso de un Estado. Y, finalmente, dados también los hechos que surgen en el contexto determinado de una sociedad, las leyes no pueden ser inamovibles y a veces es menester la transformación de una constitución para adaptarla a las necesidades históricas. Sin restar la importancia que ejerce el pensamiento político hegeliano en Ortega, cabe deshacer la ambigüedad de la recepción de Hegel siguiendo la lógica política orteguiana. Las nociones que da Hegel de Estado y nación están enteramente contrapuestas en su doctrina. Hegel sitúa a la nación como el producto del Estado, ya que los hombres, en su voluntad por un Estado ideal, llevan a la nación a participar de valores universales y absolutos que van más allá de su historia. Ortega, en cambio, afirma que no existen esos valores transhistóricos y universales, sino una voluntad nacional que, en atención a las determinaciones de su pasado, hace que la nación constituya un Estado mejor en el transcurso de su historia. De esta manera, el pasado de una nación se perfecciona lanzándose al porvenir y vive su propia historia particular, por lo que no habría que hablar de historia universal como es el caso del espectáculo que presenta Hegel<sup>622</sup>. En efecto, el postulado del que parte Ortega para formular su filosofía del Estado atiende a dos planos que han de adecuarse. Por un lado, la nación hace el Estado y el Estado ayuda a la nación a que realice su proyecto de vida en común. Y, por otro, hay que cuidar de que el Estado no avasalle el terreno del individuo y de la vitalidad colectiva. Así como, en Hegel, la libertad anida en el Estado, lo que viene a decir que la libertad es procurada por el Estado, en Ortega, la libertad es un valor que se sobrepone a todos los demás y no puede depender ni estar medida por el Estado, porque éste puede coartarla con la práctica democrática que debe circunscribirse sólo a la política y no a otras facetas de la vida.

---

<sup>622</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Hegel. Notas de trabajo*, edición de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, ob. cit., pp. 128-129. En un orden de cosas análogo, hay que anotar otro dilema más en la tesis de Hegel que colisiona con la filosofía orteguiana. Como hace destacar José Luis Villacañas, cada conciencia particular es una realidad total para otras conciencias particulares, y en el conjunto de conciencias particulares se producen tensiones por el reconocimiento que cada conciencia particular reclama, donde la negación de alguna de ellas es excluir su posibilidad de existir. El problema surge, por tanto, cuando se desconoce el punto en que se detiene la incursión del otro que podría suponer la anulación de la propia existencia consciente, por lo que, si no se sabe hasta dónde llegan los límites del reconocimiento de conciencias concretas enfrentadas, el peligro que aparece es el de la amenaza de la independencia y la seguridad de cada una de ellas. Cfr. José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. II, *La hegemonía del pensamiento de Hegel*, Síntesis, Madrid, 2001, pp. 50-51.



Asunto diferente es cuando Ortega hace mención a fenómenos que apuntan a todo tipo de dictaduras del proletariado. Por ejemplo, cuando a finales de 1919 alude a la Constitución soviética, lo hace para resaltar que entre sus pilares está la dictadura del proletariado para después llegar a la organización de una sociedad en la que no se dé el poder del Estado. Y ante el peligro que trae, para Ortega, la subida al poder de la sociedad de masas en caso de que en España llegara a implantarse una constitución como la soviética, entonces ve en el Estado no sólo el factor sustancial para el orden público sino el garantizador de la libertad individual<sup>623</sup>. Pero no hay que olvidar que la idea central que tiene que extraerse de Ortega es que el Estado es una función de la sociedad, y, puesto que esta sociedad no tiene un fin deliberado por el hombre, menos puede tenerlo el Estado al ser visto como algo que le es útil al individuo. En todo caso, la sociedad tiene el fin de producir el Estado con unos efectos, que pueden ser buenos o malos. Este razonamiento es oportuno para salvarse de una paradoja, la de creer que el Estado es por sí bueno, ya que esto lleva consecuentemente a pensar que su fin es el bien. Y, en suma, según Ortega, el error de base se encuentra en la convicción de que lo social es humano, esto es, que tiene fines deliberados, cuando lo social en sí no tiene ningún carácter de humanidad<sup>624</sup>.

Esta particular visión liberal de Ortega sobre el Estado puede ponerse en contraste con la de otros autores contemporáneos que se proponen repensar el rol del Estado como función social. Alasdair MacIntyre mantiene que el liberalismo no tiene capacidad suficiente para hallar una idea de justicia, ya que no aboga por una solución de bien común. Los límites políticos establecidos por el liberalismo, en este sentido, habrían allanado el camino a muchos de los problemas actuales que ya se encontraban en sus orígenes. La justicia no podrá ser plena en Estados cuyos derechos del individuo están velados por un sistema administrativo sin la posibilidad de que se atienda al bien común. Este bien común tiene, para MacIntyre, un carácter moral que tiene que estar puesto en relación con una comunidad (comunitarismo), donde los actos de las personas se entienden como bienes en el seno de la práctica con la que se trata de alcanzar los fines de esa comunidad. Para Carl Schmitt, el liberalismo ha hecho que el Estado pierda

<sup>623</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Ante el movimiento social” (1919), III, 279-280.

<sup>624</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Derecho y Estado I”, caja 8, carpeta 61, notas 106 y 106.2, [s. f.], AFOM. Curiosamente, mantiene que el argumento del Estado conlleva unos efectos buenos y malos, y no pueden encontrarse fines deliberados pues la deliberación es una acción exclusivamente humana. Ortega lo matiza en estas notas entrecomillando con sutileza la palabra “buenos”, como para sugerir que, cuando se habla del Estado, no hay que confiarse.

su noción de comunidad para terminar siendo una máquina burocrática funcional. Apuesta por un Estado que se conciba como comunidad superior que implique la ligazón de las personas, por lo que se trataría de un Estado total que intermediaría en todos los ámbitos de la vida social. Schmitt rechaza, por ello, la democracia parlamentaria del Estado liberal, ya que su modo de percibir la democracia no es desde un punto de vista plural sino homogéneo. Y en Hans Kelsen se encuentra una teoría del Estado de acuerdo con su teoría pura del derecho, donde el derecho no tiene que estar bajo influencias que no sean las de sus propios elementos jurídicos. Hace del Estado un sistema jurídico que abarca la totalidad, es decir, sus elementos jurídicos constituyen un normativismo que dirige las acciones y el comportamiento de las personas<sup>625</sup>.

Pues bien, la importancia que Ortega rinde al Estado no es, precisamente, de culto hasta el punto de restar sustancia vital a la sociedad. El modelo liberal que aplica al Estado es para no vaciar de contenido político a la sociedad y que la libertad individual no quede encadenada al arbitraje permanente de lo público. El Estado puede coordinar y encauzar los procesos de decisión de los ciudadanos, pero su legitimidad se afianza en la estimación de la estructura política y el proyecto común forjado en un régimen democrático. La pérdida de esa legitimidad estaría asociada a la creencia de que los ciudadanos no percibieran el Estado como el sistema de normas que mejor responde a su realidad histórica concreta, en suma, a que hubiera mucho Estado y poca nación. En Ortega, el Estado entraña una condición histórica y no puede existir sin la nación, porque ésta implica una comunidad con unos usos, unos valores, unos modos de convivencia, una cultura política y una tarea por hacer en función del destino histórico que se va trazando.

---

<sup>625</sup> Vid. Alasdair MACINTYRE, *After virtue: a study in moral theory*, Duckworth, Londres 1981; Carl SCHMITT, "Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humbolt, Berlín, 1973 [1.ª edición de 1958]; Hans KELSEN, *Allgemeine staatslehre*, J. Springer, Berlín, 1925. Para un ensayo sobre el Estado total, centralizado y unitario, del que hay que destacar las tesis de Schmitt y Kelsen como fórmulas que no se adecúan a la política contemporánea, vid. Antonio RIVERA GARCÍA, "Fuerza y estructura del Estado. Una aproximación crítica al Estado del siglo XX", *Revista de Filosofía*, n.º 27, 2002, pp. 43-53. En un artículo de prensa, Julián Marías reflexiona acerca de cómo entra en juego el totalitarismo. Afirma que politizar todo aquello que no es político repercute negativamente en las bases de la convivencia y debilita la espontaneidad vital de la sociedad, que es la fuente de creación de nuevos recursos libres para la transformación en aras de una vida mejor, y, por ello, de un Estado a cuya sociedad debe servir. Para Marías, el totalitarismo llega al Estado porque antes lo ha hecho a través de la sociedad. Julián MARÍAS, "El sentido primario del totalitarismo", *La Vanguardia*, 1-IV-1984, p. 5.

Así, para Ortega, el Estado es producido por una fuerza histórica de movimiento, pero el Estado como tal lo considera estático y, por eso, representa el asentamiento de una forma de vivir, de una convivencia que ha ido gestándose a lo largo de la historia. Previo al Estado hubo una combinación de esfuerzos que, como meta final, fueron a desembocar a él. El hecho trascendental de la creación del Estado se halla, según Ortega, en que los hombres se *escapan* de la mera sociedad nativa a la que pertenecen, caracterizada por la consanguinidad y la lengua por ejemplo, y lo constituyen. En efecto, el Estado no es la sociedad que los hombres se encuentran dada, es resultado de un proceso histórico en el que confluyen diversos grupos o pueblos bajo una homogeneidad jurídica. Pero la unidad jurídica constituida en derecho no es el germen impulsor del Estado, antes ha tenido que haber un proyecto vital con el que los hombres formen una conjunción superadora de sus respectivas sociedades consanguíneas. Y con la formalización del Estado, entonces, mezclan sangres y lenguas sobre un mismo propósito de vida en común. En el pasado, cada pequeña sociedad consanguínea tenía una estructura de convivencia interna que se bastaba a sí misma, pero, cuando el individuo trabó partes de su vida, como la mercantil y la intelectual, con la de individuos de otros grupos sociales consanguíneos, dio comienzo una convivencia externa. El Estado corresponde con este tipo de convivencia externa, creación de aquellas comunidades que deciden ceder su estructura interna por otra externa que nunca se había dado<sup>626</sup>. Ortega está operando con este planteamiento en el plano de la evolución estatal, ya que, si bien la nación suponía un proyecto con el que los individuos o grupos sociales se unían para hacer una obra en común, ahora el Estado retoma ese discurso de unidad de lo diverso y lo cubre con el manto de lo jurídico para darle constancia con arreglo a unas bases de convivencia.

Fernando Llano subraya el carácter histórico del Estado en Ortega. El sentido de su teoría de la razón histórica, aplicada al Estado, comprende las formas políticas según

---

<sup>626</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 473-475. En “El origen deportivo del Estado”, Ortega narra, de forma que podría decirse mítica, cómo los jóvenes empiezan a sentir un cierto hastío de la sociedad consanguínea e imaginan una vida con otros de sociedades desconocidas que les seducen. En concreto, se refiere a la atracción de mujeres *extranjeras* con las que los hombres sueñan otro tipo de suerte. La posible unidad de grupos trae consigo la preocupación por dar solución a grandes problemas, por lo que, en consecuencia, Ortega asocia el “sentimiento erótico” a otros sucesos desencadenantes en el surgimiento del Estado, tales como la exogamia, la guerra, la organización autoritaria, la ley, el carnaval o la sociedad secreta. En suma, en el comienzo histórico de algo, en este caso del Estado, cabe hablar de ingenio, chispa, de “la gracia y no la utilidad”. “El origen deportivo del Estado” (1925), en *El Espectador VII* (1929), II, 713-715.

la lógica que rige la historia como un sistema. Y suma a este carácter otro de tipo sociológico-jurídico, aunque considera que el Estado tiene eminentemente un sentido social que viene trazado por la propia estructura de la vida en sociedad (aspecto que Ortega desarrolla en textos tardíos como *El hombre y la gente*). Llano actualiza la tesis de Luis Díez del Corral, que sustentaba la visión del Estado de Ortega en el desarrollo histórico y la estructura de la sociedad que tiene lugar en él, y estima que a ello cabe atribuirle un punto de vista político<sup>627</sup>. En todo caso, a pesar de que el propio Ortega en algún momento pueda hablar de Estado social, el argumento que prevalece desde esta tesis doctoral es el del Estado histórico por cuanto que tiene un momento de génesis y evolución. Después, como el principio de todo Estado es el de servir a la sociedad, es obvio que tiene una función social, o ha de tenerla, pues la existencia del Estado, en Ortega, se debe a su adaptación a la sociedad, a sus necesidades, sus proyectos de porvenir, sus programas de cultura, su curso histórico y su puesta al día según el tiempo en que vive.

La creación de un Estado distinto al de 1876 conlleva, además, la idea de hacer ciudadanos a las personas. Esto sería posible, según Ortega, si la gestación de ese Estado se hiciera despertando el interés de los que conformarán una ciudadanía. Pero, para ello, habría que reconocer cada vida local, desde donde se dispone de un tipo de ciudadanía de acuerdo con la vida pública en la que esté inserto. Esto era lo que diferenciaba el punto de vista de Ortega del de Maura: si bien éste aceptaba la necesidad de organizar la vida local, sin embargo, esperaba de ella una ciudadanía tácita que se

---

<sup>627</sup> Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 22. Vid. Luis Díez DEL CORRAL, "Ortega ante el Estado", *Revista de Estudios Políticos*, n.º 69, 1953, pp. 3-21. A propósito de este sentido social del Estado, en otro lugar Llano analiza una comparativa entre Ortega y Kelsen. El Estado, para Ortega, habría que verlo en coincidencia y sustentado en el poder público, y cuyo poder se asienta en la opinión pública; mientras que, para Kelsen, el ordenamiento jurídico es de carácter formalista y está identificado con el Estado, de acuerdo con la propia esencia de la norma, lo que le hace independiente de la influencia social. Fernando H. LLANO ALONSO, "Las glosas de José Ortega y Gasset a Hans Kelsen", en José Antonio RAMOS PASCUA y Miguel Ángel RODILLA GONZÁLEZ (eds.), *El positivismo jurídico a examen. Estudios en homenaje a José Delgado Pinto*, Universidad, Salamanca, 2006, p. 136. Por otro lado, puede acudir a la referencia de Jürgen Habermas, que ofrece una visión del Estado social obtenida a raíz de los devenires imperialistas que tuvieron lugar entre 1871 y 1914, cuando las fuerzas movilizadoras de las naciones se reafirmaban como comunidades independientes de cualquier formación basadas en la voluntad política. Una nación resultaba de algo prepolítico, desarrollado de un modo orgánico, lo que llevó a partir del punto de inflexión histórico de 1945 a un replanteamiento del Estado democrático de derecho en cierta manera posnacional. Se gestó la comprensión de un Estado social que dio lugar a una nueva situación, se pusieron en curso sistemas de seguridad social, reformas en la escuela o el derecho penal y una mayor cobertura jurídica de los ciudadanos, con el fin de garantizar unos derechos fundamentales como prioridad a la imaginación de pertenencia étnica a una nación. Jürgen HABERMAS, *Más allá del Estado nacional*, traducción e introducción de Manuel JIMÉNEZ REDONDO, Trotta, Madrid, 1997 [1.ª edición de 1995], pp. 179-180.

interesara por el Estado sin una vida pública local previa. Mientras que Ortega mantiene que, por medio del localismo, se promovería una vida pública que, en definitiva, intensificaría la vida nacional, pues la nación se funda en el dinamismo de lo local, donde la actividad política propia de cada vida local podría poner soluciones a sus problemas concretos. Esto no quería decir, para Ortega, que hubiera que entender la política como mera descentralización, lo que buscaba era ponderar la vida pública local y la vida pública nacional, de tal forma que la vida local rindiera con mayor relevancia dentro del conjunto de la nación. Así es como el español medio, a través de la política local, se ocuparía con más apego por las cuestiones públicas, en contra de lo que había supuesto la organización administrativa, que había primado sobre la actividad política y determinado la vida local. Ortega apuntaba, de esta manera, a una estructura política que haría ocuparse al español medio de su realidad más cercana, como podía ser la vida local, y de aquí comprometerse a aspiraciones comunes más amplias y verse responsable de ellas<sup>628</sup>. En esta idea de la descentralización, está presente que el Estado hay que concebirlo como un orden subsiguiente a la vida política local para que ésta no sea atenuada por el aparato administrativo. La política es también, de este modo, un eslabón entre lo civil y las instituciones estatales.

Pero Ortega piensa que los ayuntamientos municipales no podían suponerse el centro de canalización de la vida local, la Constitución los había regulado como entidades administrativas, lo cual los había dejado ineficaces para animar la vitalidad espontánea local. Lo que se daba era una “Constitución antilocal” que, con la poca vitalidad espontánea que existía, favorecía el caciquismo, elemento que Ortega consideraba del viejo Estado. El caso de Roma es paradigmático para el filósofo madrileño. El municipio era un cerco eminentemente administrativo, lo que impedía que formara una unidad política con otros municipios para que posibilitara la vida local. Esto dio lugar al fin del Imperio, ya que dejó las localidades como núcleos de administración, cuando su oxigenación podía haberse resuelto dotando de actividad política a las provincias que darían mayor comprensión de vitalidad a las localidades. Y es lo que Ortega veía también en el Estado español: las provincias no gozaban de la energía suficiente para avalar la vida local, quedaban, así, inhabilitadas y anuladas al tiempo que las localidades se encerraban en sí mismas como órganos administrativos. El

---

<sup>628</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Provincianismo y provincialismo” (1928), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 732-734.

municipio, por tanto, suponía un tamaño muy pequeño como para que de él la vida pública terminara siendo composición política de Estado. Es decir, el municipio estaba centrado en temas administrativos y, cuando le sucedían hechos políticos, era porque le venían de fuera, de lo que no era el municipio, por lo que precisaba de un espacio político mayor donde los flujos o corrientes sociales se vieran agrupados en unidades políticas, fuerzas dinámicas de la nación que intermediaran su comunicación con el Estado. Ésta es la clave, en Ortega, para que las instituciones se sostengan; de no existir ese dinamismo, se debilitan y el Estado se derrumba. Así, pues, es cierto que la vida pública ha de darse en la vida local, pero en la vida local no puede quedar reducida la realidad concreta del individuo, ya que la extremada limitación del municipio no resuelve los problemas cotidianos que encuentra. Como se ha dicho ya, el municipio tiene un carácter administrativo, y esto le dificulta para hallar soluciones en la espontaneidad de la vida pública local más allá de su jurisdicción. Se dan casos en los que algunos asuntos de la propia vida que transcurre en un municipio afectan a otros municipios colindantes, e imponen tozudamente una atención y una regulación por parte de la zona territorial en la que caen los diversos términos municipales. Estas situaciones ponen a la luz que la vida de cualquier individuo o municipio depende, en gran medida, de lo que ocurre en la región, lo que Ortega denomina la gran comarca, y que su vida no acaba con los límites del municipio. Por eso, la unidad política local se identifica con una dimensión de vida colectiva que posee mayor capacidad de actuación. La región, la gran comarca, se convierte en el enlace entre la vida local y la vida nacional, y es el aspecto determinante que tiene que precisar la Constitución<sup>629</sup>.

La tesis de la gran comarca o autonomista, como señala Tzvi Medin, ya estaba definida en Ortega en los años de la Dictadura de Primo de Rivera. Si bien una primera aceptación de un gobierno de militares se debió a la oportunidad que suponía para acabar con la vieja política, en el fondo pensaba en el provecho de la coyuntura para abordar una reforma del parlamento y un reclamo de las provincias como nueva forma

---

<sup>629</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La unidad política local no es el municipio” (1928), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 736-742. Para el logro de la gran comarca, a fin de que tengan pleno desarrollo la vida local y la vida nacional y, a su vez, ambas puedan conectarse, Ortega divide España en diez regiones: Galicia, Asturias, Castilla la Vieja, País Vasconavarro, Aragón, Cataluña, Levante, Andalucía, Extremadura y Castilla la Nueva. Cada una de estas regiones ejercería como unidad política, con la que sus habitantes tendrían más accesible el curso de la vida local desde la que dar impulso vital a la nación. Cada región constituida como unidad política es la institución del Estado con la que conseguir los objetivos del proyecto de nación. José ORTEGA Y GASSET, “La idea de la gran comarca o región” (1928), en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931), IV, 744.

de Estado, ya que se estimularía la participación de la sociedad civil en la política provincial a fin de reemplazar el caciquismo por un Estado democrático. Esta reforma apuntaba al dinamismo de la ciudadanía que, por la vía de las asambleas regionales, tendría más cerca la capacidad de su organización y la educación política. En paralelo, el parlamento podría verse reducido de 400 a 200 parlamentarios, dedicar su actividad a asuntos de escala nacional como la legislación y el control de los gobiernos y poner en manos de las asambleas regionales las cuestiones propiamente locales. La llamada a las provincias era una toma de conciencia por parte de la ciudadanía para implicarse en la vida pública, una nueva cultura política con la que desde las provincias se construiría el Estado y con cuya descentralización del poder se podría hacer frente a los separatismos nacionalistas<sup>630</sup>.

Así, entonces, tras lo definido por nación como proyecto de vida en común, este propósito es alcanzable ayudado por un Estado estructurado en autonomías regionales, desde las cuales los ciudadanos están en un contacto más directo con la vida pública en aras a un logro mayor como el de la unidad nacional. De esta manera, Ortega vincula ciudadanía, nación y Estado como formulación para la vida pública, como arguye en “Maura o la política”. En el reconocimiento de las realidades sociales de los municipios se dota de existencia a la comarca en la que están comprendidas. Los municipios adquieren, así, capacidad para actuar en la vida pública sobre la base de sus propios planteamientos vitales y en el seno de la región autónoma, la cual se convierte en la fuerza política que sustenta un sistema de instituciones. La descentralización a la que llega Ortega no es, por ello, para restar potencia al Estado, sino para que emerja la vitalidad de los términos municipales (es decir, la voz pública que desarrolla sus empresas, aspiraciones u organizaciones acogidas en su región autónoma) y el aparato estatal haga factible su coincidencia con el sentir de las comarcas. La constitución de las regiones autónomas, por tanto, no aduciría razones de pasado histórico sino de realización de un proyecto común de futuro<sup>631</sup>.

Ortega tiene en cuenta que existen regiones, como Galicia, País Vasco o Cataluña, con una “diferencia étnica evidente”, y esta diferencia, en vez de ser motivo para

---

<sup>630</sup> Tzvi MEDIN, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España. I (1908-1936)*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2014, pp. 96-98.

<sup>631</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Maura o la política” (1925), III, 836-837.

otorgarles derechos políticos, podría ser provechosa para el Estado en tanto que supondría una idea más completa de éste. En lugar de anular las diferencias regionales, el Estado tendría que reconocerlas asimilándolas en la configuración de su unidad jurídica, a fin de no oprimir la vitalidad característica de cada región y se amoldara al dinamismo de su tiempo histórico<sup>632</sup>. En consecuencia, asigna al Estado un matiz político: definir con claridad el Estado, es decir, cuál es su función en materia de organización nacional. Lo que busca con esto es saber lo que no cabe esperar del Estado y lo que puede hacer. Lo que no cabe esperar es que proceda sin atenerse a las competencias de las instituciones y lo que tengan decretado las leyes. Y lo que puede hacer es disponer de una política adecuada al desarrollo concreto de las vidas de las comarcas y las personas<sup>633</sup>.

Tal y como subraya Fernando Llano, la propuesta de Ortega en los años veinte sobre la estructura del Estado en autonomías regionales, sobre todo a medida que avanza la década y se acerca al período de la República, se va madurando en el núcleo central de la gran comarca. Pero, en esa década de los veinte, la concepción autonomista la expone de forma más moderada con respecto a la que había mostrado en la década de los diez, próxima a la tesis federalista de Francesc Cambó, de la que Ortega partió para llegar a afirmar que había regiones que se encontraban en evolución histórica distinta. El argumento descansaba sobre esa idea de no recurrir a pasados históricos sino de construir en función de un futuro consensuado. Y la descentralización del Estado, en este sentido, para potenciar la vida pública de las regiones se dirigía a paliar el problema de los nacionalismos periféricos<sup>634</sup>.

La teoría de la cultura política orteguiana halla en la República los principios de Estado que trata de estabilizar, tales como la Constitución, la descentralización y la transformación social. Para Ortega, entonces, el proceso constituyente republicano había de estar ligado al movimiento provincial. Afirmaba que la Monarquía claudicó al no considerar la vida pública de las provincias, y ésta podía ser la razón por la que a la República le siguiera la misma suerte y se frustrara la organización de la sociedad. La

---

<sup>632</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Una punta de Europa*, de Victoriano García Martí” (1927), IV, 112.

<sup>633</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»” (1914), I, 741-742.

<sup>634</sup> Fernando H. LLANO ALONSO, “La influencia de José Ortega y Gasset en el diseño de la España autonómica”, *Revista de Occidente*, n.º 384, 2013, pp. 36-38.



separación de la vida local y la nacional suponía, en efecto, poner en las manos de los ciudadanos de municipios y provincias (insertados en el área mayor de la comarca) la responsabilidad política de sus destinos y los asuntos públicos, guiados por los más capacitados en el gobierno local. Pero en el hecho de impulsar la vida local Ortega pensaba que la República tenía que estar vinculada al poder central, porque, ante la demanda de Estatutos autonómicos, se daría la posibilidad de que éstos se concedieran a las provincias que alegaran razones históricas, culturales y económicas y eso avivaría derivaciones nacionalistas. Eran razones a las que podían acogerse todas las regiones, y las llevarían, igualmente, a maniobras nacionalistas allí donde no existieran. Que la Constitución, pues, cree una España en regiones no representaría un enfrentamiento entre España y algunas de las regiones, sino el de las propias regiones entre sí cuyas diferencias serían niveladas por el poder del Estado integral como único soberano. Ortega llega a decir que se precisa de la construcción de un “Estado fuerte” para distinguir la nueva democracia de la antigua, al fin y al cabo para que sustituya al “viejo Estado liberal”, ya que la vida pública se había hecho más compleja y requería de la intervención del aparato estatal siempre que usara el poder público ajustándose a la ley. Esta garantía evitaba que, ante situaciones que nunca habían sido arbitradas por el Estado liberal, el poder público hiciera en su lugar un abuso para reconducirlas. De este modo, en consecuencia, el Estado se resguardaba de posibles ataques de organizaciones financieras y económicas que se constituyeran en poderes y que no se sometían a su supervisión. Pero esto no tenía por qué llevar al estatismo, al percance de que el poder público oprimiera al individuo y lo hiciera militante del Estado. Los individuos ponen en marcha el Estado, ya que lo activan y le dan vigencia en función del acontecimiento de sus vidas. Sin embargo, el estatismo es un riesgo para el propio Estado, supone su aniquilamiento. El Estado fuerte, en rigor, se define en el poder ejecutivo, que, aunque subordinado al poder parlamentario, no por ello debe estar supeditado a éste. Para Ortega, cuando se ha dado esa supeditación, no ha habido Estado fuerte y los gobiernos han tenido poco margen de independencia<sup>635</sup>. No obstante este argumento sobre el Estado fuerte, no significa una diferenciación en el argumento general sobre el Estado en la filosofía política de Ortega del primer tercio del siglo XX que analiza esta tesis doctoral. La idea fundamental sigue siendo la misma: que la vida del individuo prime

---

<sup>635</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Proyecto de Constitución.— (Discurso pronunciado en las Cortes Constituyentes el 4 de septiembre de 1931)”, en *Rectificación de la República.— Artículos y discursos* (1931), IV, 813-818.

sobre cualquier atisbo de estatismo o exceso del poder público de las instituciones, y que el Estado se constituya como servicio a la sociedad y revise aquellos espacios de la convivencia cívica en los que aparezcan interrogantes, con objeto de que no quede reducido a mero observador en cuestiones económicas y sociales que puedan acrecentar la desigualdad jurídica.

Para una definición más acabada de Estado, Ortega hace una diferencia sustancial entre autonomía de las provincias y soberanía a propósito de sus intervenciones en las Cortes acerca del Estatuto catalán, en la primavera de 1932. Vista arriba la idea de Estado que el filósofo madrileño formula, concebida conforme a su estructura autonómica, no habría más que añadir, sólo matizar que lo que la autonomía implica, para un mejor funcionamiento del aparato estatal, es un conjunto de poderes que no se crean en ella misma, sino que son provistos y cedidos por el Estado. Esto quiere decir que esos poderes no erigen a la autonomía en soberana, pues el Estado puede revertírselos. La soberanía, en efecto, es la capacidad de una comunidad para dar la última palabra y decidir sobre el rumbo histórico particular al margen de las decisiones comunes a nivel de Estado. La soberanía supone un poder para crear o eliminar otros poderes, y afecta a la soberanía unitaria del Estado, como se planteaba con el caso catalán, que deshacía la jerarquía institucional y trataba con el Estado desde la igualdad administrativa. Pero una situación así determinaría una configuración federal, que excluiría esa soberanía unitaria para convertirla en soberanías independientes. Y, en consecuencia, ya no podría hablarse de una unidad nacional previa de la que partir para la construcción de un Estado, sino de una unidad nacional como punto de llegada tras un pacto contractual<sup>636</sup>. La tesis que mantiene Ortega es, por este motivo, la del

---

<sup>636</sup> José ORTEGA Y GASSET, “El Estatuto catalán” (1932), V, 62-63 y 79. Para algunos estudios sobre la oratoria en los discursos sobre el Estatuto catalán de Ortega y Azaña, *vid.* José María RIDAO, “Prólogo”, en José ORTEGA Y GASSET y Manuel AZAÑA, *Dos visiones de España. Discursos en las Cortes Constituyentes sobre el Estatuto de Cataluña (1932)*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2005, pp. 5-24; Iñaki GABARÁIN GAZTELUMENDI, “Un pugilato oratorio: los discursos de Ortega y Azaña acerca del Estatuto catalán”, en Mikel LABIANO ILUNDAIN, Antonio LÓPEZ EIRE y Antonio Miguel SEOANE PARDO (coords.), *Retórica, política e ideología. Desde la Antigüedad hasta nuestros días. Actas del II Congreso Internacional. Salamanca, noviembre 1997*, volumen II, *Desde la modernidad hasta nuestros días*, Asociación Española de Estudios sobre Lengua, Pensamiento y Cultura Clásica, Salamanca, 2000, pp. 289-294. Sobre Azaña en concreto, *vid.* Santos JULIÁ, *Vida y tiempo de Manuel Azaña (1880-1940)*, Altea Taurus Alfaguara, Madrid, 2008; Jean-Pierre AMALRIC y Paul AUBERT (coords.), *Azaña et son temps*, Casa de Velázquez, Madrid, 1993. Por otro lado, hay que hacer mención al estudio de Gregorio Peces-Barba en el que busca algunas de las causas que llevaron al descalabro del sistema republicano. La Constitución de 1931 había constituido a España como un Estado integral en el que se hacía compatible la autonomía de las regiones con su vinculación al poder central, sobre todo con el fin de dar una solución política a los casos de Cataluña y el País Vasco, pero esa compatibilidad no se

autonomismo como fundamento político que reconoce la soberanía unitaria del Estado (al que se ha llegado con un proceso de construcción sobre la base de una idea de nación), por contraposición al federalismo que pretende la creación de un nuevo Estado desde un Estado al que le extrae parte de su soberanía. Podría verse el federalismo como una evolución del Estado creado en un primer momento, pero, desde la teoría de la cultura política de Ortega, en la que lo relacionado a la filosofía del Estado las instituciones se disponen como servicio a la sociedad, los diseños federalistas son el resultado de un Estado en decadencia, cuyo poder último se pone en cuestión porque inician el camino de los nacionalismos separatistas.

Tal y como señala Fernando Llano, la falta de claridad entre los conceptos de soberanía y autonomía origina una confusión en la que termina dándose cabida a todo tipo de interpretaciones y ocasiones para el independentismo, como ocurrió con la proclamación de la República Catalana por parte de Francesc Macià, el 14 de abril de 1931, y del Estado Catalán dentro de la República Federal Española por parte de Lluís Companys, el 6 de octubre de 1934, en un marco de inestabilidad política<sup>637</sup>. En un mismo sentido se ha referido Javier Zamora a los casos de Enric Prat de la Riba y Francesc Cambó, los cuales defendieron un nacionalismo conservador catalán después del acontecimiento del Desastre del 98. Ambos aspiraban a una federación ibérica en la que había que incluir a Portugal, por lo que este objetivo chocaba con la unidad de la soberanía de España. Para que este proyecto federalista se materializara, era preciso admitir la soberanía independiente de aquellos Estados que, posteriormente, en tanto que soberanos podrían decidir si formarían parte de la federación ibérica. Este plan, además de cuestionar la unidad de la soberanía, amenazaba la unidad territorial. El cantonalismo había sido un laboratorio de práctica federalista, y podía suponerse, así, una vez alcanzada la soberanía de una federación ibérica, la definitiva independencia de territorios como el catalán, que buscaría, de este modo, su propia soberanía. La

---

extendió a todas las regiones. Y, al tiempo que crecían los nacionalismos catalán y vasco, reclamando un mayor reconocimiento en la Constitución, aumentaba también la diferencia con el resto de regiones que remarcó un nacionalismo español excluyente y fue llevando poco a poco a la confrontación. Gregorio PECES-BARBA MARTÍNEZ, *La democracia en España: experiencias y reflexiones*, Temas de Hoy, Madrid, 1996, p. 221.

<sup>637</sup> Fernando H. LLANO ALONSO, “La influencia de José Ortega y Gasset en el diseño de la España autonómica”, ob. cit., p. 40.

soberanía es, en el fondo, lo que da lugar al poder, el origen del Estado, y define, por ende, el tipo de Estado<sup>638</sup>.

En cuestiones de economía, Ortega atribuye un papel gestor al Estado, sin desestimar el rigor del liberalismo, y, precisamente, para evitar el atropello del liberalismo económico. Inaugurada la II.<sup>a</sup> República, algunos puntos del programa de la Agrupación al Servicio de la República son reformulados para ajustarlos al nuevo régimen. Ortega hablaba de la necesidad de organizar la sociedad, pues supondría su avance. El hecho de que no se hubiera estado llevando a cabo implicaba una crisis económica. El planteamiento pasaba por aumentar la riqueza al tiempo que fuera acometiéndose la reforma económica de la sociedad, y para esto se requeriría una estatalización de la economía nacional, donde había que entender una restricción del liberalismo económico y la intervención del Estado con delicadeza. El Estado se encargaría de actuar en el plano económico siguiendo un plan de acción adecuado a una proporcionalidad en cuestiones de agricultura e industria, y esta economía organizada sería responsabilidad de la Comisión de Economía Nacional a fin de regular las desnivelaciones del liberalismo económico. Ortega pensaba que esta medida de economía organizada, reguladora de las finanzas de empresas tanto estatales como privadas, contribuiría al impulso de la nación. Esa medida remitiría a la misma base de la sociedad y desde aquí contribuiría a la riqueza pública por medio del trabajo. Esta fórmula marcaría los pasos que seguir del capitalismo hasta convertirlo en capitalismo de Estado<sup>639</sup>. Es controvertida esta propuesta de Ortega, porque, si bien establece un criterio riguroso de intervención del Estado, propio de una doctrina del liberalismo para contrarrestar la codicia del liberalismo económico, hay que decir que, desde su mismo punto de vista de recelo del Estado, la organización económica desde el Estado tiene difícil situar el listón de riqueza pública. Se producen a la vez variaciones en los

---

<sup>638</sup> Javier ZAMORA BONILLA, “Cataluña: entre la alegría de la derrota y la regeneración de España”, en Salvador RUS RUFINO y Javier ZAMORA BONILLA (coords.), *Una polémica y una generación. Razón histórica de 1898. Actas del Congreso “1898: Pensamiento político, jurídico y filosófico. Balance de un Centenario”*. León, 10-13 de noviembre de 1998, Universidad de León, León, 1999, p. 102. No obstante, este trabajo de Zamora alega un argumento optimista, porque mantiene que el catalanismo significó un intento de modernización política con motivo del cambio que podía producirse en España a raíz de la derrota en Cuba. De hecho, en la cuestión del Estado, que es la que aquí interesa, pudo haberse abierto un debate más extenso sobre el mismo concepto de federación, el cual no tiene que entenderse únicamente como descentralización; podría darse el caso de Estados soberanos que quisieran estar unidos en el marco de un Estado federal centralizado, al estimar que sería una solución eficaz para los problemas políticos de ese momento.

<sup>639</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Algunos puntos esenciales del programa de la Agrupación al Servicio de la República” (1931), VIII, 481-483.

sectores privados y en la realidad de las personas, sujetos siempre, por ejemplo, a proyectos legítimos más ambiciosos, según se constata un mayor progreso, o a imprevistos cotidianos, que no resuelven presupuestos fijados de antemano, conforme a la inexorabilidad del transcurrir histórico. Por otra parte, la idea de un capitalismo de Estado, como receta con la que los propios capitalistas reconducirían la economía hacia la socialización, busca la manera de ofrecer mejores garantías y recursos para la vida de la sociedad. Y, ciertamente, en Ortega, la nacionalización de la economía está ceñida a una forma de hacer política económica que recaiga en réditos de la sociedad, y no de algunos sectores o ámbitos que se vean favorecidos por los intereses particulares. De hecho, esta sugerencia orteguiana sobre la economía no habría que enmarcarla sólo en el régimen de la II.<sup>a</sup> República, también estuvo presente durante la Monarquía. Ahora bien, todo ello conlleva la duda de cómo atender al individuo concreto al verse sumergido en una doctrina de grupo, y si la intervención estatal puede terminar cayendo en una dialéctica similar a la de los procesos de colectivización. Éste podría ser un punto por el que flaqueara la teoría de la cultura política de Ortega a la hora de sopesar los principios sobre los que se sostiene su filosofía del Estado, aunque, desde el argumentario de esta tesis doctoral, habría siempre que acudir al fundamento filosófico y político del liberalismo.

## 6.2. El liberalismo político

El comienzo de la nación española de base liberal, en la primera década del siglo XIX con la Constitución de Cádiz, suponía la sustitución del sistema del Antiguo Régimen y la transformación de la cultura política que era afín a la Monarquía. Siguiendo a Manuel Menéndez Alzamora y Antonio Robles Egea, este camino no siguió una evolución lineal, alternó avances con retrocesos en la formación de la nueva sociedad y la estabilización de las instituciones democráticas. El liberalismo significaba ahora inventar un modelo de Estado que no se identificara con una soberanía personal, sino que encarnara varios elementos del nuevo orden político. En primer lugar, hay que referirse a la autonomía política del individuo, ya no se trataba de un súbdito sino de un ciudadano que podía participar en la vida pública, aún sin entrar en la cuestión de la capacidad de tal individuo para esa participación. En segundo lugar, el reemplazo de la soberanía personal por la soberanía popular se expresaba a través de la promulgación de leyes, de acuerdo con un consenso aunque variable en función de una mayor o menor democracia. Y, en tercer lugar, se remitía a la nación como la forma en que la sociedad se hacía soberana y disponía de una estructura institucional con la que ejercer el poder político. No obstante, tuvieron lugar acontecimientos de relieve en el transcurso liberal del siglo XIX, como la Década moderada (1844-1854), el Bienio progresista (1854-1856), la Segunda Guerra Carlista (1846-1849), el Sexenio democrático (1868-1874), la Primera República (1873-1874) o la Tercera Guerra Carlista (1873-1876). De ello fue testigo directo Cánovas del Castillo, quien, desde 1868, se hizo defensor de la Restauración de la Monarquía constitucional. Y tras la victoria de las elecciones constituyentes de 1875 redactaba la Constitución de 1876, con la que albergó que los distintos intereses políticos quedaran bajo el amparo de los partidos dinásticos. La nación, entonces, la veía como el resultado del devenir histórico, por lo que, mostrándose contrario a la idea de Renan del plebiscito cotidiano, mantenía que la nación no necesitaba seguir afirmándose mediante el sufragio sino como reconocimiento de la patria del pasado. La Constitución de 1876 legitimaba el poder soberano del rey y de su representación en las Cortes, lo que hacía que su existencia fuera incuestionable<sup>640</sup>.

---

<sup>640</sup> Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA y Antonio ROBLES EGEA, “Los liberalismos moderado y progresista”, en Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA y Antonio ROBLES EGEA (eds.), *Pensamiento político en la España contemporánea*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 61-62, 77-78 y 80.

En modo amplio, el modelo de la Restauración que intentaba Cánovas seguía algunos puntos de los liberalismos inglés y francés, que ya de por sí eran heterogéneos. En este sentido, como apunta Vicente Cacho Viu, la renovación política de la Restauración monárquica a la que aspira el Ortega de los primeros años del siglo XX es al estilo de este tipo de liberalismo, aunque introduciendo algunos puntos novedosos en el marco del turnismo del Partido Conservador y el Partido Liberal<sup>641</sup>. Por ejemplo, como destaca José Luis Abellán, el liberalismo es la doctrina de la que parte Ortega para llenar de contenido no sólo su filosofía política sino su pensamiento general. El liberalismo orienta tanto la política como la vida misma; Ortega lo considera incluso la matriz con la que el individuo puede construir su destino<sup>642</sup>.

Según expone Salvador Forner Muñoz, el liberalismo europeo trataba de organizar la vida política en función de los recursos que ofrecían las Constituciones. Tenía como objetivo que los cambios se efectuaran mediante la confrontación pacífica de los partidos políticos que pugnaban por el poder en un contexto democrático, y evitar, así, violencias o revoluciones. La tradición liberal inglesa era una referencia, tanto en el sentido de la felicidad de la comunidad a través de la felicidad de sus individuos como proponía Bentham, como en el de una protección social por parte del Estado como querían Green y Stuart Mill. El debate entre Monarquía o República no era prioritario. En Inglaterra la idea republicana carecía de arraigo, pero en otras Monarquías parlamentarias de Europa tampoco suponía una cuestión central. En Italia los Saboya llegaron a convertirse en representación de unidad de la nación. En Bélgica se iniciaron planes republicanos a finales del siglo XIX, pero después un pacto entre liberales y socialistas comprometió a éstos a actuar en el marco de la legalidad de la Monarquía constitucional. Una coyuntura similar aceptaron Holanda, Alemania y Austria siempre que la Monarquía cumpliera con sus deberes constitucionales y respetara las libertades públicas. En Portugal, por su parte, el republicanismo suplantó a la Monarquía, aunque sin implicar desequilibrios monárquicos en el escenario europeo.

---

<sup>641</sup> Vicente CACHO VIU, *Los intelectuales y la política: perfil público de Ortega y Gasset*, prólogo de José VARELA ORTEGA, introducción y edición al cuidado de Octavio RUIZ-MANJÓN, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 87-90.

<sup>642</sup> José Luis ABELLÁN, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid, 1966, pp. 37-38. Este principio filosófico que es el liberalismo en la vida de un individuo lleva a Abellán en los años sesenta a ubicar a Ortega en la corriente del liberalismo tradicional de la España del siglo XIX. Por eso, no sería riguroso situar el liberalismo orteguiano de algunas partes de su obra en la línea del revisionismo socio-político, sobre todo a la hora de ver su papel en el ámbito de la democracia.

Y Francia se constituyó finalmente en República en 1870. Los planteamientos liberales europeos de reformas sociales y económicas y extensión de la cultura tuvieron alcance en España. Se hicieron eco, entre muchos, Unamuno, Maeztu, Zulueta, Ortega, Azcárate, Lerroux y Melquíades Álvarez. En el panorama político tuvo una significativa recepción por medio de Canalejas, quien trató de reconducir el liberalismo político con la insistencia de llevar la Monarquía hacia la democracia<sup>643</sup>.

Así, antes de ofrecer una noción de liberalismo en Ortega conforme a su teoría de la cultura política y filosofía del Estado, hay que señalar un cierto recorrido por distintos tipos de liberalismo. Así, de modo general, algunos estudiosos, como es el caso de Enrique Aguilar, sostienen que habría tres grandes fases para el liberalismo político orteguiano. Un primer momento es el que va de 1908 a 1914, tiempo en que Ortega recibe una gran influencia de sus maestros de Marburgo. Corresponde hablar aquí de un liberalismo socialista con el que Ortega ve el socialismo como la continuación natural del viejo liberalismo, y por ello tendrá muy presente los nombres de Lassalle y Saint-Simon. En una segunda etapa, desde 1915 hasta finales de los años treinta, Ortega se aleja del socialismo y hace una enérgica defensa del individuo encarada con el fenómeno emergente de las masas. Este periodo es el que conecta con el liberalismo doctrinario. En una última parte de su vida, ya en los años cuarenta, se encuentra un Ortega que no percibe la fuerza ni la espontaneidad necesarias en la sociedad para enfrentar el intervencionismo del Estado<sup>644</sup>.

Pero, ciertamente, otros estudiosos que han analizado el liberalismo político en Ortega no se ponen de acuerdo con los tipos de liberalismo que podrían encontrarse en el filósofo madrileño ni en qué fechas empieza y termina cada uno de ellos. Uno de los estudios más recientes al respecto, el de Jesús M. Díaz Álvarez, con cuya repartición de los tiempos coincidiría en gran parte esta tesis doctoral, precisa los periodos liberales casi del mismo modo que los mencionados de Enrique Aguilar. Así, se justifica el primer liberalismo orteguiano, el de su juventud, por su clara carga socialista, y cuyos contenidos están representados en la conferencia “La pedagogía social como programa político” de 1910. El segundo liberalismo daría comienzo a partir de 1914 y llegaría

---

<sup>643</sup> Salvador FORNER MUÑOZ, *Canalejas y el Partido Liberal Democrático (1900-1910)*, Cátedra, Madrid, 1993, pp. 29-40.

<sup>644</sup> Enrique AGUILAR, *Sobre el liberalismo en Ortega*, Tesis / Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1986, p. 17.



hasta principios de los años treinta, y la idea recurrente y prácticamente homogeneizadora es la individualidad y autenticidad de los individuos y el vigor y el dinamismo de la sociedad civil, dividida en minorías y masas dóciles a esas minorías, frente al poder desmedido del Estado. Los textos representativos serían *Vieja y nueva política* de 1914, “Idea de los castillos” de 1925 o el escrito culmen *La rebelión de las masas* de 1930. Y el tercer liberalismo sería el que abarca desde el término de la Guerra Civil, o tal vez desde que Ortega señala sus discrepancias con la República, hasta el final de su vida. Destaca por un cierto toque conservador en algunas formas de vida y una visión negativa del hombre con marcado acento hobbesiano; el texto principal sería “Del Imperio Romano” de 1941. Díaz difiere ligeramente de Aguilar en el comienzo de la tercera etapa. Éste alarga la segunda etapa hasta finales de los años treinta, mientras que aquél la liquida en la decepción que siente Ortega por la República a principios de los años treinta. Todo es cuestionable, pero es al comienzo de los años treinta cuando Ortega adopta una posición distinta si se atiende a su denuncia de la actuación que habían venido haciendo las masas y el rol del Estado. En cuanto al paso de la primera etapa a la segunda, Díaz se hace eco del debate entre especialistas sobre la extensión. Así, por ejemplo, Pedro Cerezo, Enrique Aguilar y Javier Zamora afirman que la primera etapa liberal termina en 1911, 1914 y 1916 respectivamente<sup>645</sup>. Es evidente que en 1912 Ortega ya habla de un europeísmo que se separa del que había adoptado Joaquín Costa y que las críticas del socialismo son más contundentes, pero no se opone al socialismo en sentido literal pues lo sigue considerando fundamental para que la nación escriba su propia historia, el Estado tercie en la realidad social y la política y haga triunfar la opinión pública latente de cada momento<sup>646</sup>. También es evidente que Ortega mantiene una coherencia en los postulados de su proyecto político hasta que detiene la tarea de su primera intervención en la política activa en 1916, pero en lo que al liberalismo se refiere ya hay un significado claro, antes de esa fecha, de cuál debe ser el lugar que ha de ocupar el Estado con respecto a las parcelas propias del individuo<sup>647</sup>. Lo oportuno, entonces, es colocar el arranque del segundo liberalismo cuando Ortega entra en la escena pública con la Liga de Educación Política y su carta de presentación, la conferencia “Vieja y nueva política”, en 1914, o, mejor dicho, alrededor del año

<sup>645</sup> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 268-269.

<sup>646</sup> José ORTEGA Y GASSET, “De Puerta de Tierra. La opinión pública” (1912), I, 552, y “Miscelánea socialista” (1912), I, 564-566.

<sup>647</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 717-718, y “La nación frente al Estado” (1915), I, 837-838.

1914. No es adecuado señalar cortes diáfanos, pues no es extraño comprobar que, en el desarrollo de un pensamiento, muchas ideas surgen en un momento dado pero luego se diseminan en el tiempo o, incluso, confluyen con otras o se metamorfosean<sup>648</sup>.

Así, pues, las dos primeras etapas del liberalismo orteguiano son las que importan al contexto temporal de esta tesis doctoral, y, efectivamente, se supeditan a los acontecimientos históricos y políticos que están teniendo lugar en la España del primer tercio del siglo XX, sin eludir el entorno internacional, con su Primera Guerra Mundial y las tomas de poder de comunismos y fascismos. Y, por eso, también, a efectos de cultura política y filosofía del Estado habría que tener en cuenta que, siendo la segunda etapa la que puede considerarse plenamente liberal, en el fondo estaría en el mismo cuerpo filosófico-político que la primera. Principalmente porque desde la postura socialista (liberal-socialista) Ortega cree en la utilidad del Estado para mejorar la educación y elevar el nivel histórico de la nación, y, posteriormente, desde el curso lógico de la evolución de este argumento, es necesario no distraerse de que la capacidad creativa de los individuos podría verse afectada por un poder creciente del Estado. Por este motivo, estas dos primeras etapas conciernen a este trabajo doctoral teniendo en cuenta que no varían según la literalidad de su ideología sino su práctica.

Como hace ver José Miguel González Soriano, exponer esto en el terreno de la controversia del día a día no fue sencillo para Ortega, pues, aunque en *El Imparcial*, por tratarse de un periódico familiar, podía encontrar hueco para la publicación de sus reflexiones, no le era lo suficientemente cómodo para dar a conocer todo lo que aludía a su nueva concepción del liberalismo y la cultura tras los nuevos conocimientos

---

<sup>648</sup> Curiosamente, a finales de 1913 es posible que Ortega no hubiera cerrado del todo el programa de la Liga y todavía tuviera en mente algunos influjos socialistas al poner de relieve la simbiosis entre Estado y nación a la hora de mejorar la vida nacional y las prestaciones del Estado: “creemos en la posibilidad de formar un Estado social y político en el que sean una cosa misma la vida próspera de la Nación y el bienestar de todos y cada uno de los ciudadanos”. José ORTEGA Y GASSET, “Liga de Educación Política Española” (1913), VII, 330. Sin embargo, de la misma época otros textos redactados poco después, según indican los editores de la nueva edición de *Obras completas*, muestran a un Ortega que ya marchaba por otros caminos que no eran los de un socialismo como el marxista: “*Estamos ciertos de que un gran número de españoles concuerdan con nosotros en hallar ligada la suerte de España al avance del liberalismo. [...] Por liberalismo no podemos entender otra cosa sino aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana [...]. Nuestra Asociación marchará junto al socialismo sin graves discrepancias. Pero no podemos coadyuvar a sus anegaciones*”. José ORTEGA Y GASSET, “Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»” (1914), I, 740-741. El dato informativo de que, en efecto, el primer texto fuera un borrador del segundo está recogido en “Notas a la edición”, VII, 876-877, donde se remarca que el citado borrador, publicado como “Prospecto” en 1914, es de otoño de 1913.

adquiridos en Marburgo. Su casa de *El Imparcial* se regía por los principios fundacionales del respeto al orden político y monárquico establecidos, por lo que la aproximación de su liberalismo al socialismo, con el que pudiera promover sus ideales de reforma política, le llevó a colaborar con *Faro*, semanario creado desde la clara vocación de pedagogía política que tenía la intención de que el liberalismo se encaminara hacia una nueva cultura en España, en sentido socialista y de europeísmo. Ortega invocaba así a la acción, que no quería tanto la destrucción de la realidad como su transformación, pero que era algo que no veía en el liberalismo y por eso trataba de renovarlo<sup>649</sup>.

En la afinidad con el socialismo de los primeros años de su juventud, Ortega articula liberalismo y socialismo sobre la base de su visión de la política como una actividad que hace uso de unos medios para alcanzar unos fines, y el liberalismo socialista es el que define las primeras bases de su proyecto político. El cometido del liberalismo es valerse de unos medios institucionales con los que se pueda llegar a unos fines políticos, y estos fines políticos serían los que declara el socialismo de justicia y vitalidad nacional<sup>650</sup>. En efecto, para Ortega, los fines políticos son los ideales a los que se llega con las instituciones, de tal manera que, de no conseguir aquellos fines de justicia humana y plenitud vital de la sociedad, quedaría demostrado que las instituciones empleadas no han resultado aptas para su servicio social. Puesto que éstas son instrumentos, se tienen que mantener en uso conforme a su eficacia<sup>651</sup>.

Siguiendo a Serafín Tabernero del Río, esta convergencia de liberalismo y socialismo, a juicio de Ortega, sería la innovación política que remediaría muchos de los males de la sociedad española. El liberalismo se atiene a un ideal moral que ordena los acontecimientos que se producen en la realidad, y, cumpliendo ese ideal moral, viene de la mano la conquista de la libertad y, en consecuencia, la justicia, aspecto clave en la teoría socialista. Pero, por eso, Ortega no quiere que la libertad sea interpretada como el respeto a lo que ya se ha conseguido, tal y como sería el argumento del Partido

---

<sup>649</sup> José Miguel GONZÁLEZ SORIANO, “Primer centenario de la revista *Faro* (1908-1909): origen, trayectoria y contenidos”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 19, 2009, pp. 160 y 165.

<sup>650</sup> Julián CARVAJAL CORDÓN, “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, p. 83.

<sup>651</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 728.

Conservador, la enfoca como la capacidad de reforma que tienen los ciudadanos para ir perfeccionando la sociedad sobre la base de la tolerancia a las diversas opiniones que tengan unos y otros. El trasfondo cívico que subyace aquí habría que labrarlo en un sistema educativo que no haga distinciones entre el magisterio que se ejerce con ricos por un lado y pobres por otro, del cual creía Ortega que había sido responsable ya el Partido Conservador en 1907, sino con la mirada puesta en el desarrollo de una mayor justicia<sup>652</sup>.

Cuando se habla de liberalismo como un conjunto de ideas, no por ello hay que identificarlo con un utopismo. El sentido que cobra en este contexto de transformación del ámbito social, político y jurídico es el de guiar el camino que seguir e ir anticipando el porvenir que debe asentarse en el presente. De ahí que aquel ideal de conquista de más cotas de libertad y expansión de justicia al que apunta una sociedad está estrechamente unido a las exigencias de los ciudadanos y el valor ético que de ello dé. Ortega piensa que la gestación de este planteamiento tendría que ser obra del Partido Liberal, pues se presenta como bandera del liberalismo y, por eso, su ocupación tenía que centrarse en tal impulso<sup>653</sup>. Es por esto por lo que Ortega cree que el Partido Liberal tiene que elaborar una práctica distinta de la del turno de partidos, porque esto sería estar sometido, entonces, a las corrupciones que cobijaba la Restauración. Por ello, los liberales debían lanzarse a difundir el ideal liberal con el que, expuesto y definido en su propio programa liberal, se consiguiera sensibilizar políticamente a la sociedad. A juicio de Ortega, no modificar el comportamiento hacia estas directrices es seguir perpetuando la vieja política, y esto sería el motivo suficiente para que el Partido Liberal pensara en disolverse<sup>654</sup>. Curiosamente, para Ortega, en el caso de esa parte del pueblo que puede acudir a votar y no lo hace es porque todavía no ha caído en sus manos un programa político que le suscite interés, esto es, no se le ha presentado alguna mínima idea política que le sirva de referencia. Este matiz es lo que lleva a Ortega a insistir en la

---

<sup>652</sup> Serafín-M. TABERNERO DEL RÍO, *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993, pp. 48-51.

<sup>653</sup> José ORTEGA Y GASSET, "La reforma liberal" (1908), I, 142-146. Paralelamente, Massó destaca en este punto la crítica que hace Gabriel Maura de que a Ortega no habría que verlo como un liberal, sino que perseguía que los liberales pensarán como él; resalta por ello también la contrarréplica de Ortega a este argumento y la posterior contrarréplica de Maura. Noé MASSÓ LAGO, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, Ellago, Castellón, 2006, pp. 142-144.

<sup>654</sup> Antonio ELORZA, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984, p. 41; Noé MASSÓ LAGO, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, ob. cit., pp. 161-162.

energía que tiene que desprender el liberalismo, a fin de despertar en el pueblo la voluntad política con la que ejerza su derecho al voto valiéndose de la capacidad crítica racional deseable. Es clave la expresión de voluntad política ya que su ausencia denota en el fondo la ausencia de nación, y de ahí que Ortega atribuya esta labor de construir la nación a los propósitos del liberalismo, pues cree que la estructura de España tiene que ser con mimbres liberales. Sin embargo, no escatima en su empeño: si el Partido Liberal no proponía proyectos con los que se construyera la nación, se debía principalmente a que le preocupaban más los intereses de partido, los intereses particulares de las personas que lo integraban<sup>655</sup>.

Tal y como expone Pedro Cerezo, los reproches de Ortega a lo que estima un liberalismo caduco son contundentes, lo enjuicia como un liberalismo “individualista” al estilo manchesteriano, en el que no entran los planes de las reformas sociales y el papel directivo del Estado. Este aspecto es fundamental para comprender la entrada de Ortega en política, ya que va unida a la decisiva reforma del liberalismo tras la comprensión de la crisis que éste pasó a finales del siglo XIX a causa de no estar receptivo a las reivindicaciones de los movimientos sociales. Estas movilizaciones reflejaban algunas carencias sustanciales del sistema político, y requerían la vertebración social, la mejora económica y cultural, la modernización científica y cambios administrativos. Las intenciones reformistas del liberalismo orteguiano tenían, por eso, una base nacionalizadora, estaba referida a la nacionalización de la política como ejercicio eficaz en sus funciones e instituciones para asistir a la sociedad. La idea de libertad ya no es el *laissez faire* sin más, se trata de una idea dinámica que se adapte a la vida de ese tiempo histórico concreto. Es por esto por lo que la propuesta de Ortega no es tanto liberalizar el socialismo como dotar de sentido social el liberalismo, socializar el liberalismo. La libertad no puede entenderse como un simple orden político ajustado a derecho, la libertad es la propia forma que adquiere la virtud cívica<sup>656</sup>.

---

<sup>655</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Disciplina, jefe, energía” (1908), I, 206-207, “Sencillas reflexiones” (1910), I, 379, y “De un estorbo nacional” (1913), I, 616. Massó relata la consecuencia para Ortega de dejar de colaborar en *El Imparcial* en abril de 1913 tras proponer la disolución del Partido Liberal. Noé MASSÓ LAGO, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, ob. cit., pp. 273-274. También, esta controversia ya fue anunciada por Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002, pp. 129-130, y Robert Oliver MCCLINTOCK, *Ortega as educator: an essay in the history of pedagogy*, University, Ann Arbor, 1968, vol. 1, pp. 190-191.

<sup>656</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 278-279. Hay que acentuar el debate internacional que se estaba produciendo sobre el liberalismo. Una obra que recoge diversos asuntos de los discutidos a propósito del liberalismo en gran parte de aquel contexto, como, por ejemplo, la sociedad

De acuerdo con Julián Carvajal Córdón, puesto que lo que se espera de la acción política es que posibilite a los ciudadanos incrementar sus expectativas de futuro, es así como hay que perfilar el liberalismo socialista por eso de que la actitud del liberalismo es estar abierto a descubrir nuevos ideales que avalen la justicia social. Claro es que el liberalismo democrático trata de delimitar unas instituciones cuyo poder público se ajuste a las necesidades que la sociedad requiere en cada momento histórico, pero la visión filosófica de la política en Ortega pretende afianzar también un ideal socialista con el que obtener un nuevo derecho para el hombre. Así, con ese ideal socialista se refería a la manera de organizar una sociedad en función del principio del trabajo, pues el individuo quedaría enmarcado en esta comprensión de humanidad al enriquecer con ello a la sociedad. Desde este punto de vista, el socialismo se hace aliado del liberalismo democrático. El socialismo percibe la participación del Estado en la vida económica para reestructurarla, al tiempo que el liberalismo cuida de que esa participación no se desborde<sup>657</sup>. No obstante, hay que tener en cuenta lo que subraya Noé Massó, y es que el socialismo de Ortega, dada su específica filosofía del Estado, no puede considerarse un socialismo de carácter claramente económico o de gestión de la economía en la sociedad. En el ideal de socialismo orteguiano no se encuentra un rechazo al capitalismo, ya que no entra en la conciencia de clase. Cabe atribuirle en su caso otros aspectos que son peculiares de su pensamiento político: moral ciudadana, educación científica, honradez política, sufragio universal, atención a las esferas más desfavorecidas de la sociedad, justicia social. En efecto, el socialismo orteguiano no es económico desde el punto de vista ideológico de la teoría socialista, es un socialismo ético que exige el deber al ideal<sup>658</sup>. Cabe destacar que, en Ortega, se encuentra en el desarrollo de su pensamiento político la crítica del socialismo marxista. Incluso, en unas notas de trabajo reprocha duramente que la tarea exclusiva del socialismo sea el “solidarismo”, pues, para Ortega, este empeño de solidaridad lo ejercita sólo con los

---

civil, el comunitarismo, el pluralismo, la democracia, la tolerancia, el socialismo, la economía o el propio método del liberalismo es la de Gilles KÉVORKIAN (dir.), *La pensée libérale. Histoire et controverses*, Ellipses, París, 2010. También sobre esta temática vid. Serge AUDIER, *Le socialisme libéral*, La Découverte, París, 2006; Sheri BERMAN, *The primacy of politics: social democracy and the making of Europe's twentieth century*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006.

<sup>657</sup> Julián CARVAJAL CORDÓN, “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, ob. cit., pp. 85-87.

<sup>658</sup> Noé MASSÓ LAGO, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, ob. cit., p. 130.

obreros y, paradójicamente, no en favor de toda la sociedad. Y, desde su óptica, no es lo propio del socialismo y, en definitiva, lo constriñe<sup>659</sup>.

Volviendo de nuevo a Carvajal, el socialismo ético tiene el principal objetivo de concienciar a los hombres en la participación voluntaria de la construcción de su propia nación, y la forma para conseguirlo es la cultura. Adquirir la cultura es apropiarse de unas habilidades con las que la sociedad puede organizarse para hacer frente y realizarse en consonancia con el momento histórico que esté viviendo. Por este motivo, para el socialismo ético no hay que hablar de clases sociales en el sentido marxista del término, ni se situaría en la línea del determinismo económico, pues la economía habría que considerarla como un medio para ganar más dimensiones de cultura. En consecuencia, el ideal socialista se desprende de cualquier apariencia de utopía según la acepción estricta, es un ideal que persigue la perfección de la sociedad, que pertenece a la realidad de la generalidad de los individuos y no a un individuo concreto<sup>660</sup>. Ya se ha expuesto, en el capítulo 4.3, la relevancia de este socialismo ético con el que Ortega ponía en conexión a Saint-Simon con Lassalle, en tanto que el ideal ético pasaba a ser ideal político y esto suponía una representación del poder espiritual y el poder nacional. El poder espiritual era visto por Ortega como una trascendencia cultural, de forma que rige unos criterios generales para la organización social. Se estipularía, así, una convención por cultura, que requiere un código de normas como guía de lo moral en la sociedad. De esta manera, el yo del individuo más separado del proyecto común de la sociedad podía ser reemplazado por otro tipo de yo más elevado, un yo superior que aceptara voluntariamente los valores como expresión de lo cultural y por los que se busca más un bienestar común que personal.

---

<sup>659</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Estado”, caja 8, carpeta 54, nota 3, [s. f.], AFOM. El estudio sistemático que hace Ortega sobre el Imperio romano se publica en 1941 con el título *Historia como sistema y del Imperio Romano*, y esta carpeta tal vez pueda situarse en los inicios de los años cuarenta por hacer mención al Imperio romano y recoger ideas como Estado y cristianismo, que aparecen en la citada obra, y, en concreto las que hacen referencia a Estado, instituciones, Dios y religión. Sin embargo, aunque esta tesis doctoral analiza principalmente el pensamiento de Ortega hasta 1932, mantiene que la carpeta “Estado” aguarda conceptos que han sido perfilados años atrás y que en los años cuarenta están madurados. Ortega tiene presente la expresión “Imperio Romano” prácticamente desde el momento temprano de su filosofía política, y un caso específico que puede citarse es, por ejemplo, el del libro *The social and economic history of the Roman Empire*, que Rostovzeff dio a conocer en 1926 y del que Ortega se hace eco en 1930. “Revés de almanaque” (1930), en *El Espectador VIII* (1934), II, 810.

<sup>660</sup> Julián CARVAJAL CORDÓN, “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, ob. cit., pp. 87-88.

El socialismo, entonces, como mecanismo por el cual desde el Estado se propicia la cultura en la sociedad, tenía que centrarse en los valores intelectuales y morales y desechar el predominio de los factores económicos y sociales característicos de la lucha de clases y, en suma, de un protagonismo del proletariado que pudiera hacer una toma desmedida del poder<sup>661</sup>, como podría ser el caso de las masas cuando hicieran hiperdemocracia. El socialismo no debía quedar en la simplificación de negar otra cosa, de ser la negación de otros hombres, de ser el vademécum de unos luchadores que se enfrentan a otros. En el socialismo, Ortega encuentra la oportunidad de que los ciudadanos se hagan a sí mismos secundando un ideal de cultura y de ciencia que se abriría a un porvenir y a la unidad de la nación. El socialismo es el procedimiento por el que se llega a la cultura, que no es otra cosa sino la constructora de la humanidad y de la paz. Si el socialismo basa su filosofía en la lucha, pierde sus raíces de humanidad y alimenta la enemistad<sup>662</sup>.

Siguiendo a Tabernero, la visión marxista de la historia se sustentaba en las relaciones económicas, pero Ortega piensa que el plano de la economía es un modo con el que sostener la vida, la cual no es ya algo económico sino el fin no económico al que se dirigen los medios económicos. Ortega no consideraría marxista al propio Marx, matiza que éste desarrolló su tesis desde el enfoque de los medios económicos, pero no en los fines vitales. Y es que, para Ortega, lo más valioso que se descubre en los hombres es su ingenio de y para adquirir la cultura, que al fin y al cabo es con la que pueden planear una vida mejor, y de ahí la necesidad de proveer a los hombres de cultura a fin de garantizar la plenitud vital. En los albores de los años diez, a Ortega le preocupa que las instituciones no garanticen esta posibilidad, y, como las instituciones son medios con los que alcanzar los fines de realización vital de los ciudadanos, siempre tienen que estar sujetas a modificaciones si en su defecto coartan su futuro. En efecto, las instituciones, en tanto que medios económicos, irían destinadas a la consecución de una cultura más extendida entre los miembros que conforman la sociedad, serían la manera con que esa sociedad se convertiría en más justa también. Ahora bien, para perfilar una sociedad más justa es menester una economía justa, y ésta puede darse, a

---

<sup>661</sup> Vicente CACHO VIU, *Los intelectuales y la política: perfil público de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 90-91.

<sup>662</sup> “Para mí socialismo es cultura. Y cultura es cultivo, construcción. Y cultivo, construcción, son paz. El socialismo es el constructor de la gran paz sobre la tierra”. José ORTEGA Y GASSET, “[La ciencia y la religión como problemas políticos]” (1909), VII, 131.



juicio de Ortega, educando a los individuos en una “escuela única” que persista en poner a disposición la cultura a todos por igual y no sólo a aquéllos que llevan a cabo su formación en escuelas de niveles socioeconómicos más altos. El factor de la escuela única es, entonces, el que marca la directriz de la justicia que el socialismo debe presentar como referencia en el comportamiento social del hombre, pues, para Ortega, está en la base del pensamiento de los países de vanguardia europeos. Este modelo de justicia comprometería a los ciudadanos a ser trabajadores, de tal forma que cada uno con su ocupación asumiera la responsabilidad de la colaboración, lo cual repercutiría en el resultado de una sociedad<sup>663</sup>.

La idea de cultura descansa aquí sobre un fundamento metafísico que Ortega toma de Saint-Simon, que es, como se ha dicho ya, el poder espiritual que organiza a los hombres y los dota de una función socializadora. El hombre podrá considerarse como tal si accede a cualquiera de las parcelas de la cultura y se desenvuelve en ella. La cultura que emana de ese poder espiritual se transmite como educación científica a la que hay que dar alcance mediante la fórmula de la escuela única. El objetivo de la cultura sustentado en el poder espiritual como fuente de organización de los hombres es, por eso, la aportación de cada individuo con su trabajo a hacer un tejido social más sólido y más justo. Y, puesto que la cultura resulta ser el verdadero poder espiritual de reconstrucción de la sociedad, es preciso que los hombres participen de ella y que las instituciones del Estado cuiden este propósito<sup>664</sup>.

Así, la teoría socialista es una teoría moral, porque su manera permanente de canalizar la justicia mediante la educación científica conlleva la participación en la cultura de todos los hombres trabajadores con la intención de cosechar una sociedad más justa y más moral, en el fondo, más próspera<sup>665</sup>. El planteamiento de una moral reformadora, como señala Vicente Cacho Viu, es contrario al de la moral clerical, la cual es una moral estática y anquilosada según Ortega, ya que es arquetipo de la vieja política y no busca el bien común de una sociedad dinamizada por la cultura como orientarían los parámetros de la moral socialista. No obstante, la idea recurrente en Ortega es que, a pesar de esto, el socialismo en España no debe postularse tampoco

---

<sup>663</sup> Serafín-M. TABERNERO DEL RÍO, *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 51-55.

<sup>664</sup> José ORTEGA Y GASSET, “[La ciencia y la religión como problemas políticos]” (1909), VII, 134-135.

<sup>665</sup> *Ibíd.*, VII, 136-137.

como una negación en este caso del clericalismo. Si acaso, ha de tratar de traer el catolicismo español hacia su transformación, sobre la base del poder espiritual por ser el que proyecta una nueva sociedad con mayor proporción de justicia a través de una cultura activa<sup>666</sup>.

Si Ortega sigue muy de cerca la teoría saintsimoniana cuando habla de organización de la sociedad, porque cree que es la manera de sacar más rédito de ella para conseguir un futuro mejor, también se sitúa en la línea de Francisco Giner de los Ríos para asimilar la idea del regeneracionismo progresista del institucionismo con el que hallar la fórmula de un liberalismo socialista, en cuyo poder espiritual confluya también la cultura laica. Ortega se basa en la tradición de la cultura laica europea, sustentada en los pilares del Renacimiento, la Reforma y la Ilustración. Por este motivo, la piedra angular para este cometido es la de un Estado liberal que se haya desligado ya de cualquier componente teocrático clerical<sup>667</sup>. Pero Ortega no ve a la agrupación pertinente al caso, el Partido Socialista, centrada en esta aspiración. Por eso, defiende la “desclericalización” estatal, no el combate con los dogmas del catolicismo; y atiende a los postulados de una economía justa, pero no derrocha esfuerzos en las valoraciones del capitalismo con la problemática de la internalización.

Las esperanzas de Ortega puestas en el Partido Socialista desaparecen cuando el ideal socialista, que contiene el interés de propagar por la sociedad una pedagogía de la justicia social, es difícil alcanzarse en un partido en que no existen hombres con esa pretensión. A juicio de Ortega, el Partido Socialista se distancia incluso de la tesis de Marx, porque éste era consciente de que el capitalismo concentraba sus principios en el ánimo de lucro más que en las necesidades de la sociedad, mientras que el Partido Socialista se obstina en la lucha del obrero contra el capitalista en una contienda internacionalista y se olvida de los asuntos nacionales, tales como la socialización de la cultura, la unidad y colaboración de los trabajadores, la educación científica. Ortega coincidiría con Marx en que una sociedad avanzada transitaría por el camino del socialismo, pues piensa que las deficiencias se superan con la nacionalización del

---

<sup>666</sup> Vicente CACHO VIU, *Los intelectuales y la política: perfil público de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 94.

<sup>667</sup> Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 175-176.

socialismo y no con la vista puesta en el internacionalismo como es la inquietud del Partido Socialista<sup>668</sup>.

La actividad política cotidiana tenía que evitar poner sus esfuerzos únicamente al servicio del Estado, ya que, según Ortega, terminaría centrando su objetivo a la sazón del Estado en lugar de reavivar la vitalidad de los individuos y el dinamismo de la sociedad. Dice que la política que se olvida de la sociedad, o hace de ésta un apéndice de la maquinaria estatal obviando su dinamismo, no es una política auténtica, aquélla que debe llevar a los hombres a la resolución de los problemas que se van dando en sus vidas. La razón de ser de la actividad pública es la que, según Ortega, contiene la intención de impulsar y favorecer la nación española y no sacrificar el aparato del Estado, que haga de éste la protección de aquélla<sup>669</sup>. El empleo desproporcionado que de sus fuerzas puede hacer el Estado es lo que hace a Ortega verlo como un riesgo innecesario que correr. De hecho, al estilo de Hobbes en su *Leviatán*, en unas notas de trabajo escribe: “El Estado, la gran bestia”<sup>670</sup>.

Pero el liberalismo político orteguiano no habría que verlo como individualismo y particularismo, sino que sería revisionista de las prácticas del Estado con el fin de someterlas a examen. Incluso, en la etapa socialista de Ortega ya existe una tensión entre individuo y Estado, pues hay un interés sobre el individuo en el sentido de Natorp. Por ello, el objetivo principal que atribuye al Estado es el de que los ciudadanos aprecien la nación a la que pertenecen, la nación que son y de la que forman parte, y tengan con ello una mayor participación social. Y, por eso, el Estado debía tener una actuación prudente y no excederse con sus tentáculos institucionales a fin de evitar un poder desmedido, ya que, entonces, desviaría su cometido de reconocimiento de derechos del individuo y obstaculizaría el curso histórico de la sociedad. En este contexto es donde hay que acoplar el liberalismo, que sería como un dispositivo de alerta ante una extralimitación de las instituciones estatales. Es cierto que podría interpretarse aquí una confrontación en la relación entre liberalismo y democracia,

---

<sup>668</sup> Serafín-M. TABERNERO DEL RÍO, *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 55-56. En palabras de Ortega: “Esto sería la nacionalización del socialismo; [...] el socialismo concreto frente a un socialismo abstracto que sólo es eficaz cuando se confunde con los confusos movimientos radicales”, “Miscelánea socialista” (1912), I, 570.

<sup>669</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La nación frente al Estado” (1915), I, 837-838.

<sup>670</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Derecho y Estado I”, caja 8, carpeta 61, nota 76, [s. f.], AFOM.

aunque desde el sentido filosófico orteguiano ambos mecanismos responden a perspectivas diferentes. Por un lado, con el liberalismo se trataría de resaltar los derechos del individuo frente a un poder exagerado del Estado y también de la sociedad, y, por otro, la democracia habría que tenerla en cuenta como un método político cuyo uso es el de la toma de decisiones políticas, como el gobierno del pueblo que se practica mediante los representantes elegidos legalizando así la opinión pública. Sólo entonces, si la democracia en tanto que poder del Estado franquea y quebranta los derechos del individuo, el liberalismo trabajaría para preservar el espacio humano de cada individuo. Se convierte la libertad, de este modo, en el valor supremo al que se subordinan cualesquiera otros valores, pues la libertad, si es proporcionada por las técnicas del Estado, no está garantizada únicamente con el mecanismo democrático. El campo de acción de la democracia es el ámbito de la política; si se sale de éste, la democracia puede llegar a ser una tiranía de la opinión pública, e incluso convertirse en un yugo del partido que haya adquirido una mayor representación en el parlamento. Desde este punto de vista, el liberalismo, según Ortega, no tiene naturaleza tan sólo de ideología política, también se descubre como un ideal moral con el que la libertad pasa a ser la condición de posibilidad del obrar moral. Así como la democracia es el poder público que ha compuesto el pueblo, por su parte, el liberalismo controla ese poder público democrático cuando va más allá de los derechos individuales<sup>671</sup>.

Siguiendo a Pedro Cerezo, el fondo filosófico de Ortega de reconstituir la vitalidad de la nación y de dar preponderancia a la sociedad civil frente al Estado es lo que remarcará su actitud liberal. De esta manera el liberalismo orteguiano se constituye como un método que pone cotos a la democracia cuando en su uso perverso se convierte en la tiranía del término medio, es decir, cuando se extralimita en sus poderes, se presta a la acción directa y no respeta la diferencia. La noción de democracia que subyace en este argumento es la de conferirle un principio sustancial de racionalización y distribución del poder, no de blindarla como sistema inalterable de instituciones. La democracia olvida el origen de su constitución si da por supuesto el poder en tanto que espacio hermético, en vez de ser respuesta de la voluntad de los individuos. Ese poder

---

<sup>671</sup> José María RODRÍGUEZ PANIAGUA, "Prólogo", en Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 11; Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, "Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega", en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, ob. cit., pp. 73-74. Abellán también incide en aspectos similares, *cfr. Ortega y Gasset en la filosofía española*, ob. cit., p. 38.

no es para desempeñarlo sobre el individuo, es la objetivación de la voluntad común, el producto de un pacto en el que imperan la humanización y su racionalización. Y de ahí resulta la maniobra del liberalismo, la de ser límite del poder sin que este límite forme parte del pacto. Funda y trasciende al pacto, pero se supone anterior y superior al pacto mismo, ya que el pacto no es el origen de lo que debe ser justo o injusto sino lo que da lugar al régimen jurídico e institucional del poder. Ortega se situaría con este razonamiento en la línea del liberalismo ético kantiano y se despegaría del estatismo roussoniano. La tensión democracia-liberalismo se resuelve de este modo presentando la democracia como una función del liberalismo para la constitución del poder a partir de las dimensiones individuales. La inversión de esta función haría que la forma política terminara asfixiando la espontaneidad creadora de la vida e invadiera otras parcelas de la actividad humana. Esto es lo que justifica en Ortega su resistencia a la hiperdemocracia, la cual no equivale al hecho de la entrada directa de las masas en política, sino que ya el hombre-masa se trasfigure como principio de todo valor. La hiperdemocracia representaría la ausencia de liberalismo regulador, en donde el individuo queda anónimo de voluntad común mediante la coerción social. Y esto es, según Ortega, dejar a la democracia sin su verdadera naturaleza, que tiene que ser la del *éthos* liberal, en la que entre en juego la relación élites-masas por ser la que instaaura el poder político al tratarse de una relación constructora de la sociedad. Esa interacción entre élites y masas es lo socialmente originario, es la interacción prepolítica previa al pacto que estabiliza la democracia devenido de la conformidad entre el individuo y el poder, y, por tanto, de mayor entidad que los acuerdos políticos o económicos<sup>672</sup>.

En Ortega, la libertad del individuo se antepone a la libertad del colectivo o de la sociedad, y esto quiere decir que desde cualquier ejercicio político el partido que gobierne tiene que amparar esa libertad individual, porque la libertad constituye siempre el fundamento de la justicia. La libertad no puede manejarse como si fuera un valor político de la misma talla que todos los demás; se faltaría a este principio de la libertad si en el parlamento sólo tuvieran cabida las mayorías representativas al igual que si sólo se atendiera a las minorías. Por ello, en cualquiera de los dos casos, el liberalismo se

---

<sup>672</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., pp. 281-286. La apreciación de ese comienzo de todo, que significa el contacto entre élites y masas del que ha lugar una política liberal para evitar la acción directa y los excesos de poder, es lo que subraya Cerezo como una razón práctica derivada de la razón vital, de forma que sea revelada la autenticidad de la herencia cultural, a la que corresponde el pluralismo que contiene la propia dinámica de la vida y no la forma autosatisfecha del hombre-masa.

mostraría desconfiado del poder democrático del Estado personificado en la práctica parlamentaria que podría poner en peligro la seguridad de la libertad<sup>673</sup>. La libertad es sin duda lo peculiarmente humano, no se puede no ser libre, es la categoría más elemental y original que existe en la vida de un individuo y de ahí que todas las demás categorías tengan que respetar y someterse a ésta de la libertad. Y esto es así porque la libertad hace al hombre consciente de su necesidad de completitud de ser, le conduce a tener que inventarse, hallar una identidad en medio de la restrictiva circunstancia<sup>674</sup>.

Desde un punto de vista histórico, el liberalismo es previo a la democracia, pues surge contra el poder absoluto de las Monarquías del Antiguo Régimen. Más bien es la democracia la que pone objeciones al liberalismo cuando trata de sobrepasar los límites que le ha puesto éste. Liberalismo y democracia, en Ortega, están en planos diferentes y el problema se desata cuando se coordinan (o, mejor dicho, alguno de ellos queda subordinado al otro). En unas notas de trabajo, Ortega especifica que el liberalismo no es una objeción a la democracia, sino al mal uso de la democracia que es la amenaza que entraña el exceso de democracia: la demagogia. Y, por eso, rigurosamente hablando, plantear objeciones a la democracia es hacerlo contra la demagogia, que es la que considera peligrosa. Y, puesto que la democracia es la que facilita la demagogia, Ortega piensa que atajar la raíz de este problema es posible si lo que se reforma es la democracia en los puntos precisos en que degenere en demagogia<sup>675</sup>. Como evidencia Cristina Hermida del Llano, la política tiene que ser democrática porque se encarga de constituir un dominio de la opinión pública. Y es por esto por lo que Ortega considera el liberalismo como el mecanismo que pone freno al poder político y evita los abusos de la democracia. Como se ha dicho líneas atrás, liberalismo y democracia son conceptos de distinta índole pero no contrapuestos. La democracia declara quién dirige o gobierna, pero el liberalismo hasta dónde debe llegar el que gobierna<sup>676</sup>. En el fondo, bien visto, liberalismo y democracia, en tanto que mecanismos que regulan la práctica política,

---

<sup>673</sup> Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, "Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega", ob. cit., pp. 75-76.

<sup>674</sup> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, "Cuestión de libertad. Ética y filosofía política", ob. cit., p. 259. En este aspecto, Díaz equipara la libertad en Ortega a la que se encuentra en otros filósofos de renombre. Salvando las distancias y a pesar de tratarse de pensamientos muy distintos, Ortega estaría en la línea de Sartre y Heidegger en el sentido de que los individuos están condenados a ser libres, por lo que la cuestión de la libertad es ineludible en la vida humana.

<sup>675</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta "Derecho y Estado I", caja 8, carpeta 61, nota 117, [s. f.], AFOM.

<sup>676</sup> Cristina HERMIDA DEL LLANO, "El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 8/9, 2004, pp. 143-144.

pueden ser considerados dos distintivos necesarios para el respeto social y la convivencia ciudadana. Si siempre se ha dicho que la democracia es el mejor gobierno conocido hasta el momento que puede darse un pueblo, precisamente, para que la democracia por sí sola no quede desbaratada y dañada, requiere de una revisión permanente que garantice su buen funcionamiento, su alcance a la ciudadanía y su objetividad. Otra cosa bien distinta es, entonces, cómo se revisaría el mecanismo del liberalismo, cómo detectar su deterioro y su falta de actualización al mundo de una época histórica determinada, cómo aceptar el que algunas de sus premisas han quedado agotadas, por no someterlas a juicio, o simplemente suponen una amenaza también para la vida humana o un abuso del individuo. Muchas veces, cuando el liberalismo “se excede” en sus libertades trae de la mano un mal mayor para el hombre, que lo cosifica y lo degrada hasta dejarlo en una pieza más de la fuente de intereses de dirigentes y administradores. Tal vez aquí es donde la democracia debe regular el buen uso del liberalismo con sus procesos de representación emanados de valores como la igualdad y la justicia.

En esta línea puede seguir interpelándose el liberalismo político orteguiano mientras no presente una solución más refinada. Como hace constar Jesús Díaz, si bien existen matices entre los llamados primer y segundo liberalismo tal como la hipertrofia del Estado que se ocasiona cuando es pilotado por el hombre-masa, Ortega no apuesta, sin embargo, por una reducción drástica del aparato estatal, pues en su proyecto político es crucial que haya un orden social justo y por esto cree que es necesario el Estado. Por causa de la aparición del hombre-masa y la exuberancia del Estado, Ortega sopesa el liberalismo como lo prioritario en todo régimen político, en particular en los que son más proclives a la tiranía de la democracia de masas, ya que son los que tienen más riesgo de padecer una crisis social, lo cual limita la libertad individual y la espontaneidad social. Desde esta perspectiva de prioridad del liberalismo sobre la democracia, en la que Ortega se distancia en gran medida del liberalismo socialista del que partió, es como aparecen problemas relacionados con el democratismo merecedores de reflexión filosófico-política. La duda principal que surge es la desconfianza que Ortega termina sintiendo por la democracia, al final del conocido segundo liberalismo, y la utilidad de la división ontológica entre minorías y masas<sup>677</sup>.

---

<sup>677</sup> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, ob. cit., pp. 276-278. Ante esa duda que planea sobre el reto del liberalismo político que Ortega propugna, Díaz abre algunos

No obstante lo anterior, es evidente que en Ortega prevalece el interés por la síntesis de posiciones políticas desemejantes con las que se materialice la renovación del ámbito político. Por eso, a pesar de que tuvieron lugar varios gobiernos reformistas liberales y conservadores, como los de Canalejas y Maura, cree agotadas las ideas políticas. Ortega afirma que permanece el pensamiento conservador, y cuando impera este tipo de pensamiento es como decir que no existen personalidades con ideas suficientemente originales para la transformación de la España política. Deduce que esto es indicio de que la sociedad española no goza de salud política, porque, de lo contrario, no permitiría un parlamento en el que no se diera ninguna idea política propulsora para el cambio de pensamiento político. En la reforma de ello debía estar involucrada la prensa, para expandir una energía que impregne en la sociedad, que su plan de actuación fuera desarrollar una construcción política más que adscribirse a la doctrina de la vida parlamentaria<sup>678</sup>. Habría que señalar también que la Restauración que tiene comienzo en 1874 y la Constitución que ideó Cánovas en 1876 se hallaron en un escenario muy distinto al de la crisis que surge en 1909, cuando el sistema monárquico ya se había anquilosado.

El planteamiento contenido en las bases de la teoría de la cultura política orteguiana conlleva la renovación del liberalismo. Si bien es cierto que en las premisas del liberalismo puede encontrarse la conquista de algunas virtudes públicas, sus programas a comienzos del siglo XX han quedado caducos y han caído presa del deleite burgués en vez de lanzarse a la solución de las necesidades sociales. Ortega apuesta por

---

interrogantes sustanciosos, ineludibles para seguir investigando el alcance de la política liberal orteguiana. Por un lado, se pregunta si es posible ser liberal al tiempo que se diera una ausencia de democracia y si, verdaderamente, el colectivismo que instaura el sistema bolchevique tiene una estrecha relación con la democracia de masas; y, por otra parte, entonces, cabe cuestionarse cuál es el papel real de la democracia en una sociedad en la que no hay atisbo de perder la cohesión entre minorías y masas cuando las masas mantienen su admiración por las minorías. Esto lleva a Díaz a hacer una reconsideración más, y es la de cómo buscar semejanzas, dada la enorme trascendencia histórica del término, entre la democracia liberal de Ortega y la de pensadores de renombre del siglo XX como Popper, Aron, Bobbio o Berlin. Es difícil encontrar una respuesta a estas grandes preguntas. Tal vez una pista pueda intuirse si se tiene en cuenta que una democracia, obviamente, no es perfecta y a veces es saludable evitar la mitificación del término si no se olvida, siguiendo a Michael J. Sodaro (*vid.* “Introducción” de esta tesis doctoral), que la democracia no es más que el extremo de una relación con la dictadura y que pueden coexistir en ambos elementos de la otra. Esta máxima llevaría a una pregunta final desde una reflexión basada en los parámetros de la actualidad, que quizás es la pregunta de la que habría que partir, con respecto al papel educador de las minorías: ¿son las élites las únicas que pueden educar al pueblo, y, en caso de demostrado un punto de decaimiento de su labor, aceptarían su retirada a tiempo y estarían abiertas a escuchar otras voces para no repetir modelos de actuación enquistados?

<sup>678</sup> José ORTEGA Y GASSET, “La reforma liberal” (1908), I, 140-141.



un liberalismo que trate de concretar el ideal moral con implicación de una mayor cota de justicia. Este liberalismo tiene en cuenta el valor ético de ese ideal moral, porque es el que estima si un régimen social es suficientemente justo, si falta algún derecho humano que todavía no haya sido reconocido. Y, en este sentido, tenía que alejarse de las tesis conservadoras, ya que éstas se conformaban con el triunfo de lo conseguido o rescataban formas del pasado superadas<sup>679</sup>.

Tal y como incide José Luis Villacañas, en un primer momento, Ortega ha pretendido una proporción ecuánime entre el individuo y la sociedad recogida de la fuerte influencia de la tradición kantiana de Natorp. El liberalismo partía aquí de la idea moral que debía invadir la sociedad para que se dirigiera hacia el fin último del ser humano, el de las realizaciones personales de la cultura, que es lo que dignifica al hombre. Y después, a partir de la conferencia “Vieja y nueva política”, el liberalismo se apodera de un tono de cambio vital. Ortega difumina el enfoque socialista del que arrancó su tesis liberal y comprende la prudencia que conviene tener ante la confianza plena del Estado. Ello le conduce a configurar sus razonamientos desde la percepción de la nación, lugar en el que habitan las fuerzas vitales emancipatorias. Podría denominarse esta apuesta como liberalismo nacional (pero no en el sentido conservador que adoptaría esta expresión en Alemania), el adecuado para facilitar un medio con el que se realicen los ámbitos del individuo y la sociedad de manera equilibrada, con el soporte de la cultura y la aspiración moral de la vida de conseguir formas más auténticas. Por tanto, el liberalismo político orteguiano ofrece una nueva definición del poder responsable de las ideas, la diversidad nacional y la concepción de Europa. Así es como piensa Ortega que se podrá detener, llegado el momento, el universalismo internacionalista, el hombre-

---

<sup>679</sup> El envite que Ortega hace, atendiendo al punto de vista que adopta esta tesis doctoral de creación de una cultura política que dé lugar a una idea de Estado que promueva unos valores en la vida pública, es desde principios regeneracionistas. Ortega es un reformista, y su reformismo tiene una marcada separación de la actividad y el pensamiento políticos que predominan en los años en que él está labrando sus ideas. Así, el lugar de los partidos liberales se encuentra en la línea divisoria de la revolución, entendida como sistema de revolución, ya que hablar de sistema significa hablar de ideas, y, por tanto, de una revolución que se fundamenta en ideas. “El liberalismo de hoy, si no quiere seguir siendo un entremés para la Historia, tiene que confesarse y declararse inequívocamente «sistema de la revolución»”. José ORTEGA Y GASSET, “La reforma liberal” (1908), I, 142-143, cita en la p. 143. Lo que Ortega mantiene aquí es la idea de un Estado que instruye unos valores en el rumbo político cotidiano a la hora de pensar la función que debe desempeñar una revolución (sistema de revolución) en el marco social y político, esto es, el cambio de mentalidad que recoge la Constitución del Estado ateniéndose a la revolución que busca otras ideas para configurar una sociedad distinta de la habida hasta el momento: “que los partidos liberales en la historia universal, son partidos fronterizos de la revolución, o no son nada, tomando la palabra revolución en el sentido de variación constitucional de un Estado”. José ORTEGA Y GASSET, “La conservación de la cultura” (1908), I, 149.

masa y la demagogia. Cuando Ortega se acerque a los años treinta, tras una guerra mundial y los pesares del comunismo y el fascismo europeos, planteará el tema de Europa como sociedad, es decir, de si hay en Europa un principio universal del que puedan surgir un derecho y un poder público; o, por el contrario, si Europa representa una pluralidad de naciones sin capacidad para anular el universalismo salvaje del hombre-masa y la revolución<sup>680</sup>.

---

<sup>680</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, “Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset”, *ARBOR*, vol. 187, n.º 750, 2011, pp. 741 y 744.



### **6.3. Teoría democrática liberal: poderes gubernamentales, élites y opinión pública**

Puesto que el liberalismo político, en Ortega, se refiere a poner unos límites al poder del Estado, en concreto, a la gestión de ese poder por parte de un gobierno, ahora hay que ver la concepción de la democracia de acuerdo con el sentido liberal. La noción básica de democracia significa la actuación de la sociedad en el gobierno de un Estado, y apunta, por ello, a los que administran las instituciones en el marco de un sistema político. En tanto que se habla de Estado, hay que tener en cuenta, por ello, el poder que éste implica, y, en consecuencia, los términos en que es empleado. Sobre este postulado, se trata de definir, entonces, la teoría de la cultura política de Ortega conforme a la cuestión específica de la teoría democrática liberal, en la que hay que prestar atención al uso de los poderes estatales (que implican unos valores de la vida pública) y hacer especial hincapié en la educación política de las élites para la gestación de una opinión pública.

En la aparición del Estado liberal, hay que imbricar los siguientes aspectos que se exponen a lo largo de este capítulo desde el enfoque orteguiano. Fruto de la libertad, el individuo puede abrirse a otras posibilidades de vida y proyectar nuevos esquemas de convivencia. Para ello, se requiere de unos programas políticos que las élites han de inculcar en la ciudadanía con objeto de formar una opinión pública con la que dar rienda a las preferencias de esa ciudadanía, de acuerdo con sus intereses sociales y retos históricos. La opinión pública, por tanto, para que tenga un efecto real, ha de reflejarse a través de unos cauces democráticos. Los partidos políticos, en este sentido, cumplen la función de recoger las diversas orientaciones que estén contenidas en la opinión pública para que se reflejen en el parlamento, donde quedaría simbolizada la soberanía del pueblo conforme a los órganos de representación. En el parlamento, uno o varios partidos forma/n gobierno, cuyos poderes gubernamentales rigen la marcha de un país mediante planes de política durante un tiempo determinado. Esos poderes gubernamentales se entienden como los poderes estatales o institucionales en el seno de una Constitución. La evolución del Estado liberal en la era moderna lleva a preguntarse si, concluido el régimen absolutista, los ciudadanos llegan a conseguir sus objetivos con esos instrumentos democráticos o si, a pesar de una democracia instaurada, están al servicio de algún grupo dominante. Sobre este planteamiento, el escenario de la vida

pública que expone Ortega adolecía de una soberanía plena del pueblo y de unos poderes estatales imparciales que beneficiaran a la sociedad. De ahí que viera preciso una reforma del Estado al tiempo que una regeneración de la sociedad, en la que se estableciera una cultura política por medio de la educación, con la que se adoptara una actitud crítica ante la vida pública, y los valores que ésta representa, y quedara manifiesta por vía de la democracia liberal. En cuanto a los valores de la vida pública, en Ortega el valor fundamental es el de la libertad como se ha expuesto en el capítulo anterior, pero al respecto hay que destacar otros de carácter general aunque estrechamente vinculantes al de la libertad, como son la igualdad jurídica, la justicia, el orden legal y la seguridad desde una doble vertiente (las instituciones como garantes de lo jurídico y la cultura como intensificación de las dimensiones del ser humano). Todo ello remite, en el fondo, al principio de la vida como referencia de donde tienen que manar los valores.

Antes, entonces, hay que hablar de la cultura política en el marco de la democracia. Como dice Jacqueline Peschard, la cultura política supone una fuerza motriz para el rumbo que tome una sociedad y esto termina influyendo en los códigos valorativos que existen acerca de las prácticas y las instituciones. La relación de la cultura política con las instituciones desde una visión democrática puede concebirse como si aquélla moldea a éstas o si sobre éstas se asienta aquélla. Las instituciones conforman una estructura política que pone en marcha la acción política, y la cultura política es el conjunto de creencias, símbolos y valores en que tiene lugar la acción política. De esta manera, ambas partes interactúan e integran el conjunto del sistema político, aunque el sustrato cultural es el que imprime un sistema compartido de creencias y actitudes, ya que, en función de los valores que establezca, determina la articulación de las instituciones. Esto convierte a la cultura política en una variable decisiva para la vida democrática, y, cuanto mayor sea la estabilidad del sistema democrático, habrá también un desarrollo en paralelo de los elementos económicos<sup>681</sup>.

Este análisis de Peschard, al hilo de las investigaciones de Ronald Inglehart sobre escenarios sociales posteriores a la Segunda Guerra Mundial y, sobre todo, avanzada la segunda mitad del siglo XX, es aplicable al pensamiento político de Ortega con la

---

<sup>681</sup> Jacqueline PESCHARD, *La cultura política democrática*, Instituto Federal Electoral, México, D.F., 2001, pp. 33-36.

variante de la educación política de la sociedad por parte de las élites, para producir un cambio de cultura política que asiente una visión colectiva del uso de las instituciones y de la práctica democrática liberal. No obstante, el plano económico será tenido más en cuenta por Ortega en su proyecto político de los años treinta, visto siempre desde el ángulo de la vida individual y social. Ciertamente, algunos aspectos de la teoría económica de Ortega de esos años se mueven en la cuerda floja de su doctrina del Estado liberal, ya que, como se ha dicho arriba, a finales del capítulo 6.1, atribuye a la economía de Estado como a la socialización del individuo un acentuado papel para el aumento de la riqueza pública. El asunto económico lo considera central para cualquier dimensión de la vida, y una prioridad para toda política de gobierno. Asocia el porvenir del país al éxito de las reformas económicas, lo que puede hacer posible la socialización de los medios de producción al Estado. Pero, a pesar de ello, en Ortega sigue habiendo precaución ante la intervención del Estado, porque su propuesta de creación de una Junta de Economía Nacional contempla la diligencia de unas élites para tal fin de una economía organizada. La idea de trasfondo es dirigir la economía de Estado sin que éste sofoque al individuo; ni al empresario, ni al capitalista, ni a otros sectores de producción económica. Existe un interés por que la política no sea sumisa de la economía, si bien tiene un fuerte peso el argumento del control económico por parte del Estado<sup>682</sup>.

Con el surgimiento del Estado moderno que significó una ruptura con el Estado absolutista, se trataba de abanderar los derechos del hombre y de los ciudadanos, que terminaron configurando las bases del Estado liberal en el que se dio una definición inicial de reconocimiento de libertades e igualdad jurídica del ciudadano. El poder del Estado debía legitimarse, por ello, con la soberanía que ya no sería la identificada con un monarca, sino la que emanaba de la voluntad del pueblo expresado a través de la representación. Tal poder se vehiculizaba ahora mediante tres órganos institucionales: el legislativo, el ejecutivo y el judicial, cuyas funciones quedaban limitadas ante los derechos de los ciudadanos a fin de garantizar sus libertades. La forma que recogía esto era el constitucionalismo, con el que se daba por concluido el Estado absolutista y al que hay que vincular el liberalismo por cuanto entre sus objetivos estaba el amparo de las libertades del individuo.

---

<sup>682</sup> José ORTEGA Y GASSET, “[Discurso en el Teatro Principal de León]” (1931), VIII, 497, y “En el debate político.— (Discurso pronunciado en las Cortes Constituyentes el día 30 de julio de 1931)”, en *Rectificación de la República.— Artículos y discursos* (1931), IV, 795-797.

Siguiendo a Maurizio Fioravanti, el constitucionalismo nace a la vez que el Estado moderno para reducir los poderes públicos que, a partir del siglo XIV, se orientaron hacia un proceso de concentración sobre el territorio, de decisión de hacer la guerra, reclamar impuestos y tutelar la justicia. El constitucionalismo establecía, así, unas reglas en el empleo de esos poderes, que prescribía incluso por escrito o se ceñía al mecanismo representativo parlamentario. En un principio, el constitucionalismo no dirige la limitación de los poderes a la protección de los derechos individuales, sino que busca afianzar la libertad y la autonomía de la ciudadanía así como la proporcionalidad interna de los poderes. Tras las revoluciones americana y francesa (si bien la primera sin la necesidad de acabar con un antiguo régimen), la propia historia del constitucionalismo atraviesa cambios relevantes, donde tienen lugar constituciones escritas que responden a poderes constituyentes fundados en la soberanía. El factor diferenciador del constitucionalismo de las revoluciones con respecto al constitucionalismo primigenio será el principio de igualdad, que seguía los postulados iusnaturalistas, tanto los de las tesis más extremas de la corriente que va de Hobbes a Rousseau como los de las más sobrias que llevan de Locke a Kant. Con el siglo XIX, el constitucionalismo de las revoluciones es sometido a crítica. Se ponen objeciones a su excesiva confianza en la voluntad general y en las leyes como garantía por sí mismas para asegurar los derechos. Un nuevo constitucionalismo liberal, sin marcar una oposición al valor que representan las leyes, reconduce el fundamento del constitucionalismo hacia la libertad individual. Constant y Tocqueville como referencias francesas y Burke y Stuart Mill como referencias inglesas recuperarán el valor de los límites de los poderes públicos en esta línea. Por otra parte, en Alemania hubo un amplio eco del pensamiento hegeliano que contribuyó a considerar la revolución como carente de valores políticos, ya que la voluntad individual quedaba volatilizada con un contrato social y unos poderes constituyentes en permanente renovación. El constitucionalismo liberal que retoma la idea del límite de los poderes públicos pretende la seguridad y la estabilidad frente a la voluntad general incontrolada, y desestima, por ello, el cuestionamiento de la soberanía por parte de la garantía de los derechos, y viceversa. En los momentos que ocurra esto, el constitucionalismo caerá en

declive (será con la llegada de regímenes totalitarios), lo que abrirá un nuevo período del constitucionalismo, el de las constituciones democráticas del siglo XX<sup>683</sup>.

En esta línea, tal y como declara José Luis Villacañas, la fuerza normativa de una Constitución se debe al reconocimiento de la dignidad humana. La elaboración de las leyes supone la eliminación de las desigualdades, las distancias entre los distintos grados de libertad y la injusticia encontrada en la autonomía civil entre las personas. Pero las leyes no tienen que implantar un igualitarismo material, sino proteger las diferencias desde una igual base para todos. Debe haber un respeto por las diferencias entre los individuos, a cambio, las diferencias sociales no tienen que impedir las libres decisiones sobre el proyecto que emprenda cada individuo. Así, el poder legislativo ha de encargarse de identificar aquellas diferencias sociales que obstaculizan las decisiones que merecen ser tratadas desde el principio de igualdad, y estimar cuáles pueden seguir permaneciendo durante un tiempo para que no se dé una base social de tal magnitud que termine separándose de la fuerza normativa de la Constitución, ya que, entonces, ésta perdería su capacidad política. Tras la deliberación de las leyes, corresponde al poder ejecutivo superar las dificultades sociales y jurídicas detectadas apoyándose en los valores normativos de la Constitución, y, de acuerdo con esto, moderar y modelar tales dificultades en un tiempo y unas circunstancias determinados con objeto de cohesionar a la sociedad. Bajo estas condiciones históricas, el poder ejecutivo tiene que encaminar sus actuaciones, y con la misma intencionalidad el poder judicial en tanto que juzga como justo o injusto los fines particulares conforme a la libertad de los demás<sup>684</sup>.

En Ortega, los poderes públicos que conforman el poder del Estado remiten a la soberanía como pilar en el que se dirime la realidad de su consistencia. En el discurso “Federalismo y autonomismo”, dice que el vocablo “soberanía” define, precisamente, los problemas a los que atienden uno y otro: federalismo y autonomismo. El aspecto central del federalismo es la soberanía *per se*; el autonomismo se interesa por la forma descentralizada de ejercer el poder público que fue dado por la soberanía. Pero la

---

<sup>683</sup> Maurizio FIORAVANTI, *Constitucionalismo. Experiencias históricas y tendencias actuales*, Trotta, Madrid, 2014 [1.ª edición de 2009], pp. 17-20. Para un estudio sobre las repercusiones de la tradición liberal en España que da comienzo con las Cortes de Cádiz, centrándose en la limitación de los poderes representantes, el poder constituyente del pueblo y la defensa de las libertades, *vid.* Antonio RIVERA GARCÍA, *Reacción y revolución en la España liberal*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, especialmente la primera parte, sección I.

<sup>684</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política*, Akal, Madrid, 1999, pp. 214-215 y 219.



soberanía no sería identificable con el poder ni el Estado, sino que es el punto en que tienen origen el poder y el Estado, y, por esto mismo, las leyes. La soberanía, según Ortega, es “en su raíz preestatal y prejurídica”, el núcleo del que parten las decisiones que tomar, lo que hace ser lo que son el poder, las leyes, el derecho y el orden político. La definición de la soberanía en términos federalistas es lo que determina la idea que de Estado puede tenerse de España. Ortega afirma que un Estado federal es la unidad a la que llegan los pueblos, mientras que un Estado unitario que se somete a una federación es una marcha atrás de esa unidad que conduce a la dispersión de los pueblos, y esto también termina afectando al ejercicio de la democracia<sup>685</sup>. Pero, en el caso concreto de la II.<sup>a</sup> República, la Constitución recogió la solución de Estado integral con la que abordar la cuestión federal. Los Estatutos de autonomía, sobre todo para aquéllas que quisieran acogerse a procesos de autodeterminación, avalarían su legitimidad de la totalidad de la representación nacional en Cortes. A pesar de este aspecto siempre tan destacado, el régimen republicano contemplaba otro asunto de mayores implicaciones jurídicas de incumbencia a los poderes. La gobernanza distinguía sus funciones entre el presidente del gobierno y el presidente de la República. Este segundo era elegido por un colegio de compromisarios; y una vez que encargaba formar gobierno, la corroboración la hacía el Congreso. Y, si bien no podía proponer cambios de presidentes de gobierno ni de gobiernos mismos, podía retirar su confianza o deshacerlos<sup>686</sup>.

El Estado, en suma, es la autoridad que delimita los actos, el que declara el espacio de jurisdicción en que pueden darse esos actos que juzga apropiados o no según se correspondan con las reglas del juego que prescribe para la convivencia y la actividad de la vida pública. Como afirma Juan J. Linz, el fundamento del Estado radica en que se constituye como poder, con el que se decretan las leyes y la obligación de las normas y las hace cumplir mediante los tribunales y los modos funcionales de coerción. El Estado como poder tiene la capacidad legítima para el uso de la violencia con arreglo a las normas que ha proclamado, y cuyas normas lo validan. Se distingue, así, de la violencia propia de los individuos<sup>687</sup>. En Ortega, como es visto por Cristina Hermida del Llano,

---

<sup>685</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Federalismo y autonomismo.— (Discurso pronunciado en las Cortes Constituyentes en la noche del 25 al 26 de septiembre de 1931)”, en *Rectificación de la República.— Artículos y discursos* (1931), IV, 834-835.

<sup>686</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *Historia del poder político en España*, RBA, Barcelona, 2014, pp. 522-523.

<sup>687</sup> Juan J. LINZ, *Nación, Estado y lengua*, en *Obras Escogidas*, edición de José Ramón MONTERO y Thomas Jeffrey MILEY, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, vol. 2, p. 560.

puesto que el Estado no deja de ser una forma de obligación para la convivencia de acuerdo con hacer cumplir unas normas, la violencia que ejerza para ello ha de ser de un modo prudente y moderado. La existencia del Estado está compulsada por su ejercicio de poder público, esto es, por el mando. Y, para que el mando pueda justificarse, tiene que ser admitido el prestigio, crédito o autoridad que posee aquello que tiene el mando. El mando, por tanto, es “la superioridad de una opinión [o] de un espíritu”, pero de tal manera que pueda hallarse una homologación entre mando y poder espiritual. En este sentido, el mando supone actuar con normalidad en el momento de expresar su autoridad en la relación que mantienen los individuos. Sin que ello suponga un abuso de su fuerza, pues ésta se sustenta en los individuos que ejercen ese mando y es de donde proviene. Esto tiene especial relevancia a la hora de considerar la opinión pública. Para Ortega, no se puede ejercer el mando en contraposición de la opinión pública, ésta recoge los usos que están vigentes en la sociedad, tiene una mayor trascendencia porque sobre ella gravita la política. El mando es constituido por el poder institucionalizado del Estado, pero la opinión pública es la que produce el hecho de mandar. El mando es, en el fondo, el poder espiritual. Cuando la sociedad está dividida, no hay lugar para la opinión pública y el mando no queda constituido<sup>688</sup>. De no ser así, en ocasiones esta coyuntura tiene su importancia en otro sentido, cuando la fuerza del mando es aprovechada por regímenes dictatoriales y totalitaristas.

El poder, entonces, se traduce en ejercicio de mando del Estado al disponer de la legitimidad que se funda en las creencias y vigencias sociales, y, sobre todo, en el contexto de una organización y de un servicio a la sociedad acogiéndose a unos límites jurídicos. El poder *autoriza* al Estado para que rija como árbitro de justicia e igualdad en los actos de la sociedad, de las relaciones entre individuos, y vele por las libertades en el sentido de no convertirse en opresor de la vida social y humana. El Estado se construye como una autoridad que aguarda la legalidad, y restituye la ilegalidad de actos conforme a la legalidad que está recogida y prescriben las leyes. Mantiene, así, el orden

---

Un trabajo que estudia, entre muchos aspectos, el Estado como poder político en el sentido de su capacidad para imponer la obediencia, cuya institucionalización de ese poder es el resultado de un largo proceso histórico que comienza cuando la poliarquía medieval es sustituida por el Estado moderno, es el de Andrés DE BLAS GUERRERO, “El poder como elemento del Estado”, en Andrés DE BLAS GUERRERO y M.<sup>a</sup> Josefa RUBIO LARA (dirs.), *Teoría del Estado I: El Estado y sus instituciones*, UNED, Madrid, 2010, pp. 207-224.

<sup>688</sup> Cristina HERMIDA DEL LLANO, “El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 8/9, 2004, pp. 141-142. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 456-457.

configurado por la ética y la política. En palabras de Juan Federico Arriola, el poder y la autoridad son la causa formal de un Estado, por lo que, en consecuencia, son los elementos que habilitan la formación de gobiernos. Cuando un gobierno, como función del Estado, hace un abuso del poder y la autoridad que tiene encomendados, se convierte en un gobierno autocrático, pues se sitúa como ley suprema de todas las leyes e infringe el respeto por las libertades de la sociedad y del individuo. Por eso, para Ortega, la autoridad que viene respaldada (o identificada con) por el poder tiene que estar comprometida con la justicia y la libertad. Y, por eso, también, la autoridad y la libertad deben complementarse y encontrar un equilibrio con el fin de evitar que una se pronuncie sobre la otra. Si sólo hay autoridad, sólo hay orden por la fuerza; y si sólo hay libertad, desaparece el orden y la libertad degrada en libertinaje. Ese equilibrio, esa consonancia entre autoridad (poder-fuerza) y libertad, predispone las bases de la democracia. Cuando una dictadura ve amenazada su subsistencia, recurre a la fuerza y a veces en extremo. Sin embargo, en una democracia la fuerza es el último recurso que se emplea, legítimamente, para la permanencia del régimen; o, si decae y tiene comportamientos dictatoriales, requiere de la fuerza para reconducir su forma política según el marco de sus conquistas de libertades entendidas como derechos<sup>689</sup>.

El apremio por encuadrar el poder de las instituciones en el papel que tenían que desempeñar venía fijado por la historia política de las primeras décadas del siglo XX. Rafael Jiménez Asensio da cuenta de la complejidad sobre la que se apoyaba el sistema político de la Restauración. La elaboración de la Constitución de 1876 siguió en parte la promulgada en 1869, pero recogía también el tono moderado de la Constitución de 1845. El plan que traza Cánovas es el de un turno de partidos que alimentaba la adscripción de políticos como engranaje del sistema, y con un poder concentrado en la corona que permitía su intervención para el cambio de gobiernos y la corrupción electoral del caciquismo. El turno de partidos, si bien daba cierto sosiego al sistema, sometía a la Administración a un bajo rendimiento de la función pública al verse en un

---

<sup>689</sup> Juan Federico ARRIOLA, *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2003, pp. 77 y 81-82. En efecto, de un descuido de ese equilibrio entre fuerza y libertad pueden venir reacciones que se alejen de un sentido democrático de la vida pública. Para Ortega, un gobierno por la fuerza sitúa al Estado por encima de la sociedad, y esto a veces incita a la sociedad a hacer uso de algún poder para contrarrestarlo. Puesto que cualquier gobierno cuenta con la ventaja de que todo tipo de práctica es legal, la sociedad, o, al menos, una parte de ella, responde muchas veces de forma ilegal. Por lo que, cuando la autoridad comete alguna injusticia, genera la ilegalidad de actos sociales. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “La censura negra y la censura roja.— Sólo pedimos libertad” (1919), III, 219.

goteo de trasvase de cargos en los ministerios que, consecuentemente, desencadenaba alteraciones en la cúpula de poder. Por su parte, las crisis que atravesaban los gobiernos se debían, en gran parte, a los desencuentros entre los miembros tanto del grupo conservador como del liberal y a la incapacidad de los propios partidos de incorporar respuestas políticas para la sociedad. Los problemas internos de los partidos y la participación política de la Monarquía llevaron al rey a contribuir a la degeneración del sistema, lo cual alejó cada vez más a la opinión pública de la vida política<sup>690</sup>.

Ya en una carta de Ortega a Maeztu en 1910 que no llega a enviar, se muestra muy crítico con la Monarquía, pero arguye que, cuando se habla de República, se hace desde el oportunismo. Alude, por tanto, a la tendencia oligárquica instalada en la política española. Dice que, si en España las oligarquías han entrado en acción, se ha debido especialmente no a que hayan luchado para eso sino al beneplácito de la Monarquía, aunque no por ello habría que obviarla sin más, ya que se había constituido como realidad histórica, como “phainomenon”. En consecuencia, el problema radicaba en el uso que se hacía de las instituciones, donde Ortega veía que había que hacer unas profundas reformas. Clasifica, por ello, las instituciones en dos tipos: constitutivas, dedicadas a organizar lo material y configurar un “automatismo social”; y pedagógicas, orientadas a construir un “clima político” con el que favorecer o no las posibilidades de un porvenir. Y, en este sentido, Ortega veía en la República el conjunto de instituciones que podía atribuirse al tipo pedagógico. Pensaba que la Monarquía no era idónea para que tuviera lugar un nuevo partido liberal, y, entonces, había que preguntarse si era una institución de servicio a la sociedad<sup>691</sup>.

Como describe José Luis Villacañas, el régimen de la Restauración era visto como recluso en sus réditos particulares aislados de los intereses de la sociedad, lo que motivó la desconexión entre la política y la realidad social. Acabada la Gran Guerra, se hizo manifiesta la disminución de las exportaciones y España se topó con un incremento del índice industrial y de las masas obreras. Con el hecho de que la Restauración no había sabido transmutar a un sistema de partidos de masas, se vio que aquellos movimientos sociales no fueron asimilados por las instituciones. La Dictadura de Primo

---

<sup>690</sup> Rafael JIMÉNEZ ASENSIO, *Políticas de selección en la Función Pública española (1808-1978)*, Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid, 1989, pp. 149-151.

<sup>691</sup> José ORTEGA Y GASSET, carta a Ramiro de Maeztu, Madrid, 14-VII-1910, CD-M/4, AFOM.

de Rivera contó con la colaboración de algunos intelectuales, como Maeztu, Azorín, Pemán o Pemartín, pero tuvo difícil incorporar a personas del campo de la cultura o la intelectualidad, que, aunque interesadas por la reforma política, no conectaban ya con los políticos de la Restauración como socios de proyecto. Grupos de socialistas, republicanos y anarquistas eran dirigidos por intelectuales como Ortega, Azaña o Araquistáin, y crecían exponencialmente a medida que creaban opinión. Azaña propuso realizar en 1925 una consulta al pueblo sobre el modelo de instituciones, pero esto no podía ser posible al amparo de la Constitución de 1876. Y Primo de Rivera llegó a mostrarse partidario de hacer una nueva Constitución. El Directorio militar dio paso a un Directorio civil, cuyo problema principal se centraba en lo económico. Primo pensaba que, resuelta la economía mediante una cámara corporativa con representación de todas las clases, desaparecería el problema político. Pero no hubo pista para la conciliación con el dictador. En febrero de 1926 quedó formada la Alianza Republicana compuesta de varias fuerzas políticas de oposición proclives a unas Cortes constituyentes. A finales de la década de los años veinte, con los antecedentes de la crisis del 98, el gobierno de las Juntas militares de 1917 que había apuntado un indicio de inconstitucionalidad y el rumbo de la inmediata historia política, el sentimiento era el de concluir un tiempo en que las instituciones daban la impresión de sostenerse en el vacío. La sensibilidad política de la sociedad se adhería a agrupaciones intelectuales alejadas de la vida pública oficial, a la espera de que las instituciones pusieran su punto y final. Cuando tras acabada la Dictadura algunos políticos de la Restauración quisieron volver a la Constitución de 1876, muchos intelectuales decían que ya no había una Constitución vigente. Ortega afirmaba en “El error Berenguer” (1930) que el Estado no existía; Ossorio y Gallardo que la Dictadura había consumado una inconstitucionalidad que sólo podía resolverse con un proceso constituyente que pusiera término a la Monarquía. El cierre de este tiempo llegó con las elecciones de 1931<sup>692</sup>.

---

<sup>692</sup> José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *Historia del poder político en España*, ob. cit., pp. 496-497 y 501-502. Aquel pacto de la Alianza Republicana lo firmaron el Grupo de Acción Republicana de Azaña, el Partido Republicano Radical de Lerroux, el Partido Republicano Federal de Ayuso Iglesias y el Partit Republicà Català de Companys. Javier Zamora también se refiere al conflicto de las Juntas militares de junio de 1917 como ruptura de Ortega con la Restauración y el turno de partidos. Aunque recibida la llegada de las Juntas con esperanza de limpiar el sistema político y dar auge a la vitalidad nacional, los gobiernos posteriores como el de Maura en 1918 y 1919 se desarrollaron en el marco de la política oficial y confirmaron la quiebra del sistema. Javier ZAMORA BONILLA, “Los intelectuales y la crisis del Estado liberal en España. A propósito de la actuación pública de José Ortega y Gasset”, en Manuel BAIÔA (ed.), *Elites e Poder. A crise do Sistema Liberal em Portugal e Espanha (1918-1931)*, Edições Colibri / CIDEHUS-UE, Lisboa, 2004, pp. 362 y ss. Por su parte, Gabriel Maura ofrecía otra conclusión con motivo del gobierno de Berenguer. Decía que esto prevenía de las amenazas de derecha e izquierda. Y

Puesto que las instituciones del Estado tienen que concebirse como un instrumento de servicio a la sociedad, hay que remarcar este sentido en la realización de las políticas sociales para tal efecto. Esto tiene mucho que ver con los principios del partido político que esté en el gobierno, como también con una doctrina del Estado a la hora de establecer unos derechos sociales objetivos frente a las desigualdades y otros desequilibrios como los culturales o económicos. La filosofía política de Ortega dispone, asimismo, de unos fundamentos de políticas sociales en el marco de su teoría de la cultura política: igualdad jurídica, educación, creación de un capital humano y moralización de la sociedad.

En “Los momentos supremos”, Ortega advierte de que la gestión de gobierno no consiste nada más en que pase de unos a otros sino en cambiar las formas de hacer política. Particularmente, habla de las reformas que ha de acometer un nuevo gobierno constituido, tres puntos mínimos que tiene que legislar para encauzar la transformación social sin desorden ni disturbios: reforma constitucional, centrada en la invulnerabilidad de las libertades, sobre todo en la instauración de la libertad de conciencia; descentralización, cuya estructura del Estado tiene que adaptarse a los diversos grados de evolución autonómica (aunque avanzados los años veinte, Ortega definirá más concretamente la descentralización sobre la base del autonomismo, en este tiempo de finales de los diez habla de organización federativa, si bien de un federalismo muy vinculado a la idea de autonomismo); y política social, con la cual se alcance una “socialización de la sociedad”, es decir, se revoquen las políticas conservadoras y se equipare la clase obrera a la burguesía, no sólo a nivel jurídico sino también económico, moral e intelectual, donde el Estado tendría un objetivo prioritario de facilitar los medios suficientes para tal fin, y no considerándose sólo una simple intervención en los conflictos con el capital<sup>693</sup>. Pero, como dice Ángel Valero Lumbreras, esa socialización de la sociedad no hay que entenderla como socialización de la propiedad, porque Ortega no es partidario de una propiedad colectiva, a nombre del Estado. El socialismo orteguiano es de corte liberal, propulsor del capitalismo de empresa para la generación

---

que neutralizaba otra dictadura militar, si acaso más humillante que la de Primo de Rivera, como una dictadura republicana que al tiempo sería soviética. Gabriel MAURA GAMAZO, “El acierto Berenguer”, *ABC*, 27-XI-1930, p. 3.

<sup>693</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Los momentos supremos” (1918), III, 141-144.

de una riqueza que pueda reinvertirse en la sociedad, al tiempo que respetuoso con las libertades y los mecanismos democráticos que dan acceso al poder<sup>694</sup>.

En efecto, Ortega mantiene, en “Ante el movimiento social”, que es erróneo que el socialismo vea el trabajo como único derecho de propiedad. La socialización del capital hay que comprenderla en los procedimientos democráticos y con garantía de las libertades del individuo. El socialismo aquí se contrapone a la sindicación, pues ha de tratar la unión de los obreros mediante un partido político que llegue al poder por la vía del sufragio universal, para obtener representación en el parlamento y con la certidumbre de que un gobierno dé respuesta a sus demandas. La sindicación no hace uso de los instrumentos democráticos e institucionales, hace que el obrero ejerza una presión inmediata sobre el capital para que aspire a tutelar directamente la producción. De ahí que el problema obrero tenga que resolverse conforme a un “principio del trabajo”, esto es, organizándose la sociedad con objeto a no poseer más que una riqueza individual por medio del propio trabajo para no poner en peligro la producción y la riqueza social, ganando todos un mínimo y nadie más que lo que su trabajo valga. Los caracteres del socialismo, por ello, son el democrático y el liberal. Ortega trata de llegar así a una idea de justicia social, porque piensa que la sociedad está desorganizada al no haber seguido el principio del trabajo, lo cual ha llevado a la descompensación de que unos trabajen mucho y consigan poco y otros no trabajen nada y tengan mucho. Y esto ha creado tal grado de desmoralización que no permite contradecir los argumentos del obrero que defiende su clase exclusiva y regir la producción por sí mismo. Los indicadores que avisan de cuándo la justicia social es progresiva o retrógrada vienen marcados por la evidencia: las acciones que aumentan justicia social la hacen progresiva, las que la reducen, retrógrada. No obstante, Ortega se atiene a un detalle y es que, si al procurar una justicia económica con un reparto de la riqueza se suple la justicia pública, lo que se está haciendo es una justicia social retrógrada, porque está aminorando, en el fondo, las libertades individuales y traspasando el poder de manos de la sociedad a un grupo o clase determinada. Este planteamiento podía conducir al obrero al socialismo impulsivo y brusco, y acentuaría el fracaso de las clases dirigentes. Y, para evitar acontecimientos extremados en la vida pública, Ortega subraya la necesidad de la reforma parlamentaria en este aspecto, ya que se hacía revelador que los medios

---

<sup>694</sup> Ángel VALERO LUMBRERAS, *José Ortega y Gasset, diputado*, Congreso de los Diputados, Madrid, 2013, p. 83, n. 78.

electorales no reflejaran la realidad de las peticiones sociales y la opinión pública. El parlamento, como una de las instituciones de mayor peso del Estado, debía contener también las propuestas del proletariado por medio de una representación democrática, a fin de conseguir que muchos de los apoyos obreros al Partido Socialista no se desviarán hacia el sindicalismo, que, por definición, era antiparlamentario<sup>695</sup>. Con este argumento, Ortega pretende que la lucha social quede asistida en la institución democrática del parlamento, donde serían analizadas las aspiraciones de la clase obrera de acuerdo con el principio del trabajo. La desorganización de la sociedad, en este aspecto, requería de una cultura política que asentara nuevos usos de las instituciones para el hallazgo de la justicia social. Es el sentido de dar con un perfil del Estado como servicio a sus ciudadanos y se amolde a las necesidades que vienen demandadas por la sociedad, aunque, por otro lado, también cabría ver esta visión de política social orteguiana dotada de cierto corporativismo.

Según Jesús Díaz, el liberalismo de Ortega no consiste en un conjunto de libertades individuales que haya que sumar al libre intercambio económico. Está provisto de un trasfondo mayor que es el del deber moral, con el que se suscribe una noción de justicia, no como base de la igualdad sin más sino la que se entiende como justicia social, la que da pie a una sociedad articulada y participativa, sin que por ello se eliminen las libertades individuales. Y que el liberalismo como garante de las libertades individuales haya de ser visto en el contexto de la moralización que implica la justicia social, es lo que lleva a Ortega a dar una denominación de liberalismo socialista. Para esta propuesta, el Estado tenía que velar por el cumplimiento de esa justicia social; no se trataba, por ello, desde esta perspectiva, de un Estado mínimo sino de un mediador de la vida en sociedad. Según Díaz, no habría que ver aquí un papel sumamente protagonista del Estado hasta el punto de quebrantar las propias libertades individuales, pues, para Ortega, la libertad humana no tiene que ser fruto del capricho o el egoísmo. La libertad humana viene guiada por la justicia por cuanto ésta es una idea que concilia tanto los intereses individuales como los de la sociedad. El individuo provisto de conciencia cívica apuesta por el bien de todos. Si bien, según Díaz, este programa del liberalismo de Ortega está muy ceñido a su etapa socialista, en una evolución de su liberalismo reivindica los ámbitos privados del individuo y el reconocimiento de la sociedad civil

---

<sup>695</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Ante el movimiento social” (1919), III, 265, 268-269 y 272-274.



frente al Estado. El aparato institucional ya no se vería como el valedor moral de la justicia social, sino como un obstáculo en los casos en que el individuo desarrolle su realización personal. La libertad no representaría el ideal de justicia social, estaría vinculada a toda posibilidad de elección de proyecto de vida individual. Para Díaz, se abre así una grieta en lo que a la concepción sobre la democracia de Ortega se refiere, en especial a su relación con el liberalismo. Puesto que la función del liberalismo es limitar los usos del poder para que sean respetadas las libertades previas del individuo ante la intromisión del Estado, no tendría lugar cualquier reclamación democrática para restringir el uso del poder y proteger las libertades individuales. Lo que Ortega consideraba es que la democracia hace referencia al pueblo como sujeto del poder, y en este esquema las personas ven reducidas sus propias posibilidades como individuos. Entrarían en escena la hiperdemocracia, la sociedad de masas y la hipertrofia del Estado, características con las que un sistema democrático puede llegar a convertirse en el peor régimen totalitario. Grecia y Roma, o el bolchevismo del siglo XX, serían los ejemplos paradigmáticos para Ortega<sup>696</sup>.

Ciertamente, el trato que da Ortega a la democracia exige un influjo inmediato del liberalismo, pero no se puede reducir esta premisa a un liberalismo resignado a prescindir de mecanismos democráticos si, llegado el caso, la democracia amenaza con la aparición de algún tipo de totalitarismo. Ortega es un filósofo de la vida, de cuyo principio parte para su concepción de la libertad. Y esto significa que no puede tenerse a ciegas una idea benevolente de la democracia, porque, hasta el proyecto más bondadoso puede revertirse pernicioso. La filosofía política de Ortega es un vasto ensayo sobre reforma de lo político y cuáles son los mejores repertorios de pedagogía, civismo, gobierno y función de las instituciones, y esto recae sobre la dimensión social. En este sentido, podría hablarse, incluso, como señala Jesús Ruiz Fernández, de una constante socialista en Ortega. Así, existen algunos elementos en la línea marcada para la política social que son, en el fondo, compendio del fabianismo inglés y el revisionismo alemán.

---

<sup>696</sup> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 270-274. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “La reforma liberal” (1908), I, 145, e “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”, en “Notas del vago estío” (1925), en *El Espectador V* (1927), II, 541-542. Un análisis sobre la utilización de la democracia como un fin en vez de como un medio, lo cual ha generado la creencia de que la voluntad del pueblo es irrefutable y ha ido llevando al incremento y concentración de un poder ilimitado hasta el punto de dar a la democracia un carácter totalitario, ya fue hecho a mediados del siglo XX por Bertrand DE JOUVENEL, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Éditions du Cheval Ailé, Ginebra, 1945.

La visión socialista completaría su liberalismo, donde los derechos económicos de la igualdad serían un medio para los derechos de la libertad que suponen una finalidad. De las leyes económicas no se deduce la cuestión de la libertad, por lo que la ética tendría una categoría principal ante cualquier conducta economicista. La lucha de clases quedaría como un concepto refutado, porque el socialismo hay que entenderlo como práctica que desarrolla la sociedad. La democracia estaría sometida a un reformismo gradual, según el proceso que va realizando la nación en su proyecto. Y las élites ejercerían su labor pedagógica sobre la sociedad, a fin de educar en conocimientos, usos y actitudes de la vida pública<sup>697</sup>.

Tal y como expone Javier Zamora, en el primer tercio del siglo XX Europa atravesaba una crisis del liberalismo, que no estaba referida sólo a una crisis política y económica sino también de ideas y valores. Las causas, conforme al análisis de Juan J. Linz, obedecían a varios aspectos: la aparición de dos modelos ideológicos como el comunismo y el fascismo que se presentaban como solución a los problemas del Estado liberal; la falta de legitimidad del Estado, acusada, sobre todo, en países con territorios que buscaban la independencia; la poca eficiencia del Estado para responder a la demanda de la nueva sociedad de masas, que, precisamente, se daba en países con economías menos desarrolladas, con menos capitalismo; la ausencia de un sistema político democrático-liberal afianzado; y la carencia también de líderes que hicieran frente a las sacudidas antidemocráticas. La combinación de estas causas llevó a la quiebra de las democracias liberales. Incluso, en países que estuvieron del lado vencedor de la Primera Guerra Mundial, alguna de las causas impidió la consolidación de la democracia liberal y se convirtieron en dictaduras, como fueron los casos de Portugal e Italia. Algunos como Ramiro de Maeztu o Fernando de los Ríos propusieron programas en el cauce del liberalismo. Maeztu veía el socialismo como desarrollo del liberalismo, con el que se podía prevenir la revolución social; y Ríos buscaba la construcción de un Estado que abarcara varias condiciones para mejorar la nueva sociedad de masas de acuerdo con unas bases de liberalismo humanista, tales como la redistribución de la riqueza, el funcionamiento del parlamentarismo y la educación

---

<sup>697</sup> Jesús RUIZ FERNÁNDEZ, "Lectura socialista y keynesiana de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 27, 2013, p. 188.

comprometida con la realización del individuo y el bienestar público. En estos planteamientos se inscribían los programas de reforma liberal de Ortega<sup>698</sup>.

Para deshacer la tensión entre los mecanismos de la democracia y del liberalismo, Ortega acude a uno de los pilares de su pensamiento político, el de la educación política. Se hace eco de los datos estadísticos sobre el crecimiento de la población. Ve que son tan abrumadores, pues en poco más de un siglo se ha cuadruplicado el índice de la población con respecto a los trece siglos anteriores (la población europea ha ascendido de 180 a 460 millones de habitantes), que son determinantes para la imposibilidad de educar a la población en los muchos problemas complejos que tiene la vida, y en consecuencia, la vida política. De esta manera, Ortega está apostando por las bases de la democracia liberal, donde el juego político tiene que desarrollarse siguiendo unos programas de educación política y participación ciudadana por medio de la representatividad<sup>699</sup>.

El asunto de la educación, y de la educación política en concreto, es como se sabe, y se ha ido exponiendo en esta tesis doctoral, uno de los aspectos peculiares de la teoría de la cultura política de Ortega. Teniendo en cuenta ese aumento exponencial de la población europea y la fórmula de la representación como mejor funcionamiento de la democracia, y, sobre todo, que toda estructura de la sociedad basa su evolución y prosperidad en el entendimiento recíproco entre las masas como conjunto del pueblo y las élites rectoras que ejercen de modelo en el curso y progreso de los acontecimientos de un país, Ortega pone el acento, precisamente, en la constitución de las élites para la labor de la educación política y la consolidación de la democracia liberal.

---

<sup>698</sup> Javier ZAMORA BONILLA, “Fernando de los Ríos o las insuficiencias del socialismo democrático español”, en Marcela GARCÍA SEBASTIANI y Fernando DEL REY REGUILLO (eds.), *Los desafíos de la libertad. Transformación y crisis del liberalismo en Europa y América Latina*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 397-399 y 409. Vid. Juan J. LINZ, *La quiebra de las democracias*, Alianza, Madrid, 1996 [1.ª edición de 1987]. Por otra parte, la conocida obra de Víctor Ouimette estudia el liberalismo desde la perspectiva de diversos intelectuales, cuyas propuestas estaban dirigidas a la contribución de un proyecto de nación y del funcionamiento de las instituciones. Vid. Víctor OUIMETTE, *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

<sup>699</sup> José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 402-403. Para un estudio que examina el aumento demográfico y el progreso científico-técnico en relación con su ajuste a la democracia representativo-liberal, vid. Alejandro DE HARO HONRUBIA, “La idea de progreso en la era del nihilismo: Ortega y su crítica al progresismo”, *Revista de la Escuela Universitaria de Magisterio de Albacete*, n.º 18, 2003, pp. 133-154.

Así, ante la circunstancia del turno de partidos que caracterizaba el sistema político de la Restauración, como la de un Estado insuficientemente desarrollado para cubrir la falta de preparación educativa y cultural, el individuo no había tomado conciencia de que el primer obstáculo que había que saldar era el de la apatía política generalizada que no contribuía a la preocupación social por la modernización de España. En términos políticos, la educación se hacía oportuna para dotar a la ciudadanía de una conciencia cívica con la que sensibilizarse con los asuntos públicos y se viera llamada a la participación, lo que supondría, al fin y al cabo, una actitud diferente ante la vida pública cuya manifestación fuera la antítesis a la experiencia restauradora. Para ello, Ortega se refiere a la creación de una opinión pública crítica a la hora de decidir sobre consecuencias políticas, la degeneración moral de las instituciones, el rol del Estado en la vida individual y social y los principios democráticos. Y para que pudiera perfilarse una opinión pública de este tipo, tenía que haber una cultura política asentada, donde prevalecieran unos valores como referencias del marco común de convivencia, que sirvieran a los individuos para participar en la acción política conforme a criterios comunes que beneficien a todos.

En la formación, por tanto, estaba la llave para el individuo. Con ella se educan la participación ciudadana responsable y nuevos usos sociales, se instaura una cultura política para que los individuos se gesten un proyecto de nación con el que concurrir de propia mano a su progreso histórico y estimar por medio de sus decisiones políticas los caminos que mejor desarrollan la vida pública. Además, se potencia el descubrimiento de las vocaciones con las que cada persona puede aportar con su trabajo la elevación del nivel histórico de la nación, desde la cual se interpreta el funcionamiento del aparato estatal y la actividad política. Toda esta misión pedagógica Ortega la encomienda a las élites, el otro pilar de la interacción con el conjunto del pueblo que sustenta la estructura de la sociedad. Las élites simbolizan el aristocratismo, que significa el esfuerzo que puede hacer un individuo por mejorar su posición social, su categoría profesional, su realización como persona, en suma, por mejorarse a sí mismo. El esfuerzo aristocrático es lo que en un primer momento han hecho las élites, y con tal gesta han de inspirar ejemplo en el resto de la sociedad. Las élites no son grupos privilegiados que con la ventaja de sus privilegios se desmarcan de la sociedad, no son unos individuos selectos en el sentido de haber sido seleccionados por otros para formar parte de una clase ajena al cuerpo social. Esto sería la degeneración del elitismo, la caída en la endogamia, y que

tiene unos efectos perniciosos en los diversos sectores de la vida cotidiana, la economía, la política, las instituciones o el funcionamiento de la democracia. Evitar este círculo vicioso conlleva una actitud de moralización y honestidad. Los individuos que componen el pueblo, lo denominado como masa, habrían de aceptar que siguiendo unos modelos ejemplarizantes pueden superarse a sí mismos y, por supuesto, superar esos modelos. Asimismo, las élites, surgen dentro del cuerpo social, y asimilar este proceso por el que se crean lleva a la comprensión de que las élites se insertan en el relevo generacional para su saneamiento y perfección. Es la manera con la que llegar a la excelencia. Lo contrario es la mediocridad.

Así, pues, élites y masas no son clases sociales sino funciones vitales que parten de acciones que, en cierta manera, se automatizan. Cada individuo tiene la posibilidad de convertirse en élite cuando hace bien lo que sabe hacer, esto es, cuando realiza un esfuerzo por mejorar su proyecto de vida, su profesión y su aprendizaje de cualquier actividad. Cuando un individuo no realiza ese esfuerzo, su función social es la de masa, sin que esto suponga ninguna condición peyorativa. Se trata de una descripción de la sociedad que no obedece a ningún reglamento jurídico. La agresión a la intensificación de la cultura, la civilización y los valores de la vida pública es la declaración de la puesta en escena del hombre-masa. La contrariedad surge de la renuncia de la masa a comportarse como tal y extrapolar su acción a todos los ámbitos del saber o de la deserción de las élites de su labor pedagógica y modélica, pues deforman la sociedad de su estructura de reciprocidad de las funciones vitales de las élites y las masas. Esto no quiere decir que no pueda nadie opinar, discutir o debatir sobre cuestiones que interesan al conjunto de la sociedad, sino que advierte del cuidado y el esmero que precisan las diversas dimensiones del conocimiento, el trabajo y la vida. De ahí que, en Ortega, la cultura desempeñe un papel fundamental en la sociedad, principalmente en parcelas como la moral, la ciencia o la política, con la que el individuo comprendería la complejidad de la realidad humana y adquiriría una actitud crítica para la elaboración de proyectos de vida tanto individual como común.

En *España invertida*, Ortega describe el modo con que se crea toda sociedad. Desde una óptica antropológica e histórica, expone que la ejemplaridad de los pocos cunde sólo si los muchos siguen voluntariamente el ejemplo cuando quieran perfeccionarse en el sentido de los mejores. Según Ortega, los miembros de cualquier

sociedad, incluso la más primitiva, han percibido siempre que existen unas normas o modos ejemplares de vivir y ser, y por eso que todo acto puede realizarse de mejor o peor manera. De ahí que la docilidad voluntaria a esas normas sea la que da continuidad a la convivencia que supone la sociedad. De esta manera la sociedad es definida como la unidad formada por un ejemplar y sus dóciles, sin que sentirse dócil a otro signifique sentirse esclavo a otro, a un señor o a un aristócrata. Sentirse dócil a otro, que con su acción marca una ejemplaridad, lleva a convivir con él, a la coincidencia de vivir como él; consiste en mejorarse como persona según el modelo que tiene de referencia. Esto quiere decir, para Ortega, que la sociedad tiene en su origen el sentido de perfeccionarse<sup>700</sup>. Obviamente, el seguimiento a los mejores, que supone su reconocimiento, desaparece en el momento en que los dóciles retiren su ratificación a las virtudes que poseen y representan. Es la justa medida del tiempo que pone de manifiesto que los mejores han de infundir un modo de perfeccionamiento con la ejemplaridad, pero que su comparecencia no es perpetua y debe ser relevada.

Esto difiere bastante de la visión que ofrece M.<sup>a</sup> Luz Morán en su trabajo “La teoría de las élites”. Afirma que en las sociedades, a lo largo de la historia, ha habido un postulado que ha regido el dominio de las minorías sobre las mayorías. Esto ha tenido una importante repercusión en los fenómenos políticos y de poder y en la evolución de los grupos sociales. Morán alude, en concreto, a los elitistas clásicos Pareto, Mosca y Michels, como defensores de la existencia de la clase gobernante por ser ésta una de las leyes que hace funcionar la política. Esta ley vería el comportamiento político y social como algo cíclico, y daría una mayor valoración de los hechos permanentes sobre los de cambio. El concepto de clase política sería, por tanto, el centro de la tesis elitista, y cuyos teóricos vivían preocupados por la decadencia de la civilización occidental y la recuperación del liberalismo del siglo XIX<sup>701</sup>. Para el caso orteguiano, no sería aplicable este planteamiento. Ortega tiene una teoría de las élites para el curso histórico de las sociedades, pero en su concepción no está ese argumento de permanencia, sino, precisamente, el de relevo, y cuyo fundamento, además, no es político. De acuerdo con Isabel Ferreiro, la diferencia entre élites y masas no es de clases sociales, y por esta razón tampoco es de índole política. Para Ortega, la política ha de aprovecharse para

<sup>700</sup> José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada* (1922), III, 490-492.

<sup>701</sup> M.<sup>a</sup> Luz MORÁN, “La teoría de las élites”, en Fernando VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Alianza, Madrid, 1993, 5, pp. 127-128 y 132-133.

ejercer una función pedagógica de cultivar a la sociedad. La sociedad está antes que la política, y todavía antes que la sociedad están los individuos que la forman. En Ortega hay una razón filosófica, y es que la realidad de la que parte es el hombre. Y este mismo, en el momento histórico de finales del siglo XIX y principios del XX, se estaba apartando de la estructura social de inspirarse en lo mejor y, por tanto, de hacer cualquier esfuerzo que lleve a ello. La teoría elitista orteguiana no tiene alusiones despectivas, se refiere a la integración de los individuos que componen la sociedad, cuyo funcionamiento es que unos pocos se esfuercen por ser mejores y que los más siguen a esos pocos de manera espontánea por cuanto sus acciones suponen una ejemplaridad<sup>702</sup>.

Formarse las élites de este modo como espontáneo o congénito es axiomático en Ortega. Al hablar de las élites se suele hacer desde la perspectiva del Estado o las instituciones, pero sus momentos de génesis también llevan a sopesarse desde el ámbito de la vida misma. Podría decirse que de la creación connatural de las élites el Estado se hace eco para formalizar lo que de intrínseco tiene esa estructura de la sociedad. Ignacio Sánchez Cámara alude a este aspecto. Parte del supuesto de que nación y Estado no siempre van de la mano, pues nación y Estado no tienen una identificación de raíz al tratarse de realidades distintas. En este sentido, las élites están relacionadas con la nación en tanto que son las que ponen en marcha la propuesta de proyecto sugestivo de vida en común. En la tradición de una comunidad también están incluidas las élites, de las que su presentación de modelos mejores de vida da pie al proyecto común<sup>703</sup>.

La interacción entre masas y élites, entre los muchos y los pocos que integran la sociedad, quiebra cuando el cuerpo social desarrolla un sentimiento de odio hacia aquéllos que han hecho el esfuerzo por mejorarse y destacar en alguna disciplina, en algún arte o ciencia que puede servir de ejemplo, y no acepta ser educado por los que pueden prestarse como guías conforme a un programa de formación y cultura para tal fin. Según Ortega, el esfuerzo por mejorarse significa querer alcanzar un arquetipo de

---

<sup>702</sup> Isabel FERREIRO LAVEDÁN, “Minorías y masas: ni dirigentes ni dirigidos”, en Diego MEDINA MORALES y José J. ALBERT MÁRQUEZ (coords.), *La actualidad de E. Kant*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2008, pp. 9-13. Un estudio amplio que analiza la característica de conmovir a las masas para inclinarse por lo superior o mejor, en atención a diversas dimensiones: histórica, antropológica, social, política o filosófica, es el de Alejandro DE HARO HONRUBIA, *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008.

<sup>703</sup> Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 95.

persona, alcanzar una serie de privilegios que se obtienen tras ese esfuerzo. Pero esos privilegios hay que entenderlos como derechos privados, como resultado de llegar a ser el perfil de persona al que se aspira. Ortega distingue estos privilegios de los privilegios comunes del ciudadano, los que cualquier individuo se encuentra y no conlleva ningún esfuerzo obtenerlos. Los derechos privados no tienen que atribuirse, por ello, a ninguna concesión hereditaria, porque tendrían, de este modo, el mismo carácter pasivo que los derechos comunes, sino que, acudiendo al sentido etimológico de noble en tanto que es conocido por sobresalir en algo, implican esfuerzo por lo excelente tras haber destacado de la vida vulgar. La vida de la autoexigencia se hace excelente con ese esfuerzo, despunta de la vida vulgar que queda ceñida en la mediocridad, en una “masa anónima”. Y este planteamiento no se traspasa a la política tal cual, se hace visible en la política porque es efecto de la moral y el orden intelectual que rige en los procesos de civilización<sup>704</sup>. Ortega está denunciando la tendencia a la mediocridad cuando la sociedad menosprecia modelos de vida más elevados, que es lo característico del hombre-masa. Y esto ocurre porque no ha reflexionado mucho sobre lo que quiere hacer, no se ha hecho un planteamiento de sí mismo, no se ha ensimismado y vive alterado. No tiene un quehacer fruto de una vocación. Sólo ha tomado unos cuantos esquemas que quiere ver realizados rápidamente en la práctica, no discute las ideas, quiere imponer la suya. Se encuentra con unos apetitos que considera derechos, y ve en el Estado la forma de adquirirlos sin creer que también tiene unas obligaciones y que tiene que ofrecer algo a cambio a la sociedad. El hombre-masa, de este modo, no reconoce que hay un proceso de civilización detrás.

En unas notas de trabajo, Ortega dice del hombre-masa que no es más que el hombre sin pasado, entendido como el hombre que no es dueño de su pasado y quiere vivir desde sí mismo. Sin embargo, este hombre-masa se encuentra con que el mundo en que quiere vivir tiene un pasado, y esto le produce tal reacción que le hace comportarse como un primitivo. Además, viene parejo el problema de que no coincide la edad del mundo con la edad de ese hombre-masa, ya que éste por carecer de pasado no es, entonces, un hombre maduro. Y es que, para vivir por sí y desde sí mismo, es necesaria la madurez, que es lo mismo que decir experiencia. Ortega hace una analogía de este razonamiento de la madurez con respecto a la panorámica social y política. Dice

---

<sup>704</sup> José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 412-414.



que la madurez social y política consiste en la experiencia histórica acumulada, ya que es esta experiencia histórica acumulada la que otorga contemporaneidad a la actuación pública, con sus problemas y posibilidades. De ahí que las masas, cuando ignoran el pasado, están volviendo a formas arcaicas de sociedad, de Estado y, en el fondo, de vida. Ortega advierte de que las masas pueden ser contemporáneas en sus impulsos y apetitos, pero con su ignorancia del pasado demuestran ser antiguas en las ideas con las que expresan esos impulsos y apetitos y en los medios que desarrollan para satisfacerlos<sup>705</sup>.

Al respecto, como dice Esteban Molina, que las personas se propongan hacerse excelentes es la forma de combatir el relativismo de la vida vulgar y la arbitrariedad de los valores. De ahí que Ortega viera en la excelencia el deber de la humanidad de encontrar unas referencias vitales, representadas en la constatación de las élites para reconducir la decadencia y cohesionar la estructura social. Cuando las masas no hacen ese esfuerzo como deber humano y no reconocen la excelencia en las élites, es porque lo que domina su conducta es el resentimiento, que lleva al repudio de los que destacan por sus capacidades desarrolladas o ingenio. Y cuando se invalida esa posibilidad de que algunos posean mejores aptitudes, no por asignación tácita sino por el empeño que han puesto en ello, se hace una mera uniformidad de la sociedad y, en consecuencia, una apología del igualitarismo. En lugar de un relevo de las élites, habría una irrupción igualitarista en el proceso constitutivo de la sociedad, donde la actitud forjada no sería la transformación de los individuos siguiendo una forma ejemplar, sino la igualación instrumental que subestima la idea de excelencia<sup>706</sup>.

El alegato del igualitarismo y el regocijo que produce su triunfo son considerados por Ortega aspectos evidentes de la degradación de la vida pública. Basándose en Nietzsche, lo denomina resentimiento, con el que un individuo se ve inferior y niega la excelencia de otro. Incluso, se reafirma en su inferioridad e invierte los valores; prefiere lo peor, que lo antepone a lo sobresaliente o excelente. Por este motivo, se implanta la igualdad, no sólo ante la ley que sería lo propio, sino también en talentos, capacidades o sensibilidades. Esto traducido al mecanismo democrático lleva a una degeneración en

---

<sup>705</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Derecho y Estado I”, caja 8, carpeta 61, notas 118 y 119, [s. f.], AFOM.

<sup>706</sup> Esteban MOLINA, “Excelencia y democracia liberal. Algunas reflexiones de Ortega y Gasset sobre el igualitarismo”, *Metapolítica*, vol. 5, n.º 19, 2001, pp. 101-103.

plebeyismo, con el que Ortega se refiere a que, si el sentimiento democrático no acepta que los que son iguales sean tratados como desiguales, hay una actitud plebeya cuando los desiguales son vistos como iguales sin más. Con este planteamiento, trata de perfilar unos principios de la democracia, en especial de la democracia liberal. Se opone a que ante cualquier situación vital el comportamiento rector sea el democrático, porque, entonces, la democracia se entromete en costumbres, maneras y formas de pensar que no están relacionadas con la política. La democracia se corresponde con el orden de la política, y ésta hay que entenderla, en definitiva, como una cuestión adjetiva o secundaria de la vida individual. La política tiene momentos específicos que requieren de la atención principal de la vida de una persona, pero para garantizar mejores condiciones, no porque ésa tenga que ser la situación normal. La democracia, por eso, está restringida a la esfera de la política, es una forma jurídica y como tal no puede ofrecer soluciones a las disyuntivas vitales que le surgen al ser humano. La democracia afianza la justicia en la estructura de la sociedad, pero la justicia no puede llevar a la ausencia de esa estructura. Para Ortega, es preferible una mínima estructura social antes que sólo democracia, pues de haber sólo democracia se equipararían los derechos privados a los derechos comunes que los hombres ya tienen por el hecho de serlo, y legitimaría la igualdad material en los desiguales<sup>707</sup>. La *desigualdad* a la que alude Ortega es, en su cultura política, fundamento de la estructura social dividida en élites y masas, en el sentido de esfuerzo de la excelencia de las élites como modelo de ejemplo que han de seguir las masas, a fin de evitar caer en el igualitarismo que daría lugar a una democracia sin valores de la vida pública. Sin éstos, quedarían relativizados los usos sociales dado que no habría una jerarquía que rigiera los comportamientos, la función de las instituciones y del parlamentarismo. Y se pondría en cuestión la acción indirecta y la privacidad de los individuos al extralimitar la forma jurídica del mecanismo democrático. Todo ello contrario a la idea de democracia liberal que postula Ortega.

---

<sup>707</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Democracia morbosa”, en “Confesiones de *El Espectador*”, en *El Espectador II* (1917), II, 272-274. José Lasaga subraya el matiz de la igualdad abordado por el liberalismo de Ortega, deseada por cuanto garantiza unos derechos a la igualdad de oportunidades, pero que desde una democracia no liberal supone una problemática en el ejercicio de la libertad. Ramin Jahanbegloo hace mención al razonamiento orteguiano de la moralización de la sociedad para que la excelencia sea reconocida como ejemplaridad en la acción política, de acuerdo con una conciencia de la responsabilidad que restrinja la intención de las masas de unos derechos ilimitados y sin deberes que desembocaría en el igualitarismo de la democracia exacerbada, de la hiperdemocracia. Este resultado llevaría a la confusión entre mera opinión y conocimiento, o a la suplantación de uno por la otra, y, en el peor escenario, la aparición de la barbarie y la destrucción de la cultura. Cfr. José LASAGA MEDINA, “Cultura y política. El gozne del liberalismo”, *Claves de Razón Práctica*, n.º 64, 1996, p. 60; y Ramin JAHANBEGLOO, “Leyendo a José Ortega y Gasset en el siglo XXI”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 14/15, 2007, pp. 97-98.

Aquí hay que tener en cuenta, como dice Pierre Birnbaum en su trabajo “Critiques du «totalitarisme»”, que las perspectivas contemporáneas antitotalitarias se apoyan en el punto de vista plural y liberal del siglo XIX de Constant o Tocqueville. Y el caso de éste aparece como el primero en llamar la atención sobre el riesgo consustancial a la democracia de la formación de un poder despótico destructor de la libertad y de la autonomía individual tras suscitar como condición inevitable el igualitarismo. Y cuando las masas pasan a tener como preocupación principal el igualitarismo, se hacen poco conscientes del pluralismo político. Da lugar a la aparición del poder absoluto, que destruye el cuerpo social y acaba con las solidaridades comunes, y, en consecuencia, lleva a un sistema social en manos del poder unitario de uno; es lo que Birnbaum, desde la óptica francesa, denomina como riesgo de bonapartismo. La idea subyacente, que parte desde Tocqueville y llega hasta Ortega, es que con la sociedad de masas surge un tipo de hombre que detesta las solidaridades comunes, y en la irracionalidad de este contexto sobrevive un dirigente carismático o tiene funcionamiento un Estado despótico<sup>708</sup>.

En una defensa del liberalismo de Ortega, Mario Vargas Llosa alude a los efectos del cambio de comportamiento social si las élites ya no representaran la ejemplaridad que marca unos patrones educativos en la ciudadanía, mediante lo cual las masas se desvincularían de la interacción con las élites y trastornarían los valores cívicos al hacer

---

<sup>708</sup> Pierre BIRNBAUM, “Critiques du «totalitarisme»”, en Pascal ORY (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Pluriel, París, 1987, pp. 724-725. Según José Luis Villacañas, Ortega no valorará, ni siquiera en sus textos últimos de los años cincuenta, el diagnóstico positivo de Tocqueville en el ejemplo de Estados Unidos, que consigue la suma de liberalismo y democracia por la participación activa de la sociedad en la vida pública, la homogeneidad social representada en la democracia que impedía las desigualdades aristocráticas, la diversificación del poder y el equilibrio de la comprensión entre la libertad y las instituciones políticas liberales. José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, “Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset”, *ARBOR*, vol. 187, n.º 750, 2011, p. 750. En el caso del comunismo, y tras lo visto en la historia de los últimos cien años, hubo un intento de recomponer sus argumentos fundamentales en el último cuarto del siglo XX. Fue lo que trató de hacer el llamado eurocomunismo elaborando una nueva teoría democrática como vía que llevara al socialismo. Un exhaustivo estudio de Andrea Donofrio contribuye al análisis de esta propuesta del eurocomunismo. Formula que la transformación de la sociedad sólo puede ser posible si es precedida por la transformación del Estado, y en la cual hay que garantizar la democratización de las estructuras estatales y la participación de la sociedad en las instituciones representativas. Andrea DONOFRIO, *El fracaso del eurocomunismo. Razones y reflexiones sobre el giro del movimiento comunista en Occidente (1975-1982)*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid / Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, Madrid, 2011, pp. 23-24, 347-349 y 493-495. No obstante, el eurocomunismo tampoco parecería tener presupuestos plenamente renovados si se atiende a las objeciones de Ortega de que la democracia hay que entenderla como mecanismo político del Estado, es decir, con la cautela de considerar qué se democratiza, hasta dónde se democratiza y cuál es el fin (que en el caso del eurocomunismo es el destino al socialismo).

uso de su acción directa en la vida pública. En este contexto, los individuos dejan de ser sujetos libres y pensantes, los individuos se desindividualizan para diluirse en una colectividad que piensa y actúa por ellos, no por razones sino por emociones o pasiones. Esto supone un asalto a los principios de la civilización estructurada en élites y masas y a las bases de la cultura democrática, porque la tendencia colectivista daría cabida a los comunismos, los fascismos, los sindicalismos y los nacionalismos, cuyo auge de estos movimientos suele aprovechar la despersonalización para aumentar las funciones del Estado con un sentido intervencionista en la vida del individuo. Por ello, la tesis elitista de Ortega se aplica a la democracia con motivo de evitar la vulgarización y la colectivización de la vida individual y crear unos productos culturales en los que queden asentados unos valores cívicos que orienten a la sociedad en la política, la estética, la moral, el arte, en una nueva forma de entender la vida común y en la que el individuo pueda realizar la suya<sup>709</sup>. Si no existe la referencia de las élites y los valores cívicos que deben instruir, las masas encuentran en la acción directa la norma y el modelo que seguir. Esto tiene unas consecuencias: la volatilización del poso histórico de la sociedad y la confianza en el Estado para la solución de los problemas de la vida pública, incluso la de aquéllos que requieren de una actitud pedagógica para hallar su raíz histórica y enmendarlos mediante la reforma. El individuo pierde su unidad personal al ser absorbido por la masa, y, en consecuencia, la masa, que termina identificándose con el Estado, se convierte en una variable anónima de éste.

La democracia es vista por Ortega como un método político que se usa para tomar decisiones a través de los representantes de los ciudadanos, y en cuyo procedimiento queda legalizada la opinión pública. Pero la democracia no es sino la forma con la que el Estado expresa el poder. Y el Estado no deja de ser una máquina artificial construida para el hombre, si bien puede ver cuestionada su legitimidad tanto por el modo en que surge como por el uso que se haga de ella y los intereses que trate de seguir. En este

---

<sup>709</sup> Mario VARGAS LLOSA, “Rescate liberal de Ortega y Gasset”, *Letras Libres*, n.º 91, 2006, pp. 18-19. Por otro lado, para Ortega, los miembros de su generación, dadas las condiciones históricas y de formación específicas, podían componer las élites encargadas de dar a la sociedad esa cultura con resultados manifestados en diversas ciencias, artes, etc., en donde se hallarían los nuevos valores cívicos con los que emprender modelos de vida distintos y una renovación de la tradición. En este orden de cosas, un estudio sociológico vincula la ocupación profesional a la acumulación de capital cultural y la trayectoria política para los casos biográficos de Ortega, Maeztu, Azaña y Araquistáin, hasta el punto de significar que a principios del siglo XX se produce un cambio generacional de las élites y no sólo una mera sucesión. *Vid.* Jorge COSTA DELGADO, “Capital cultural, carrera profesional y trayectoria política en la crisis de la Restauración”, *Sociología Histórica*, n.º 2, 2013, pp. 153-180.

caso, en la teoría democrática liberal orteguiana no hay que perder de vista que la autoridad que encarna el Estado le capacita para ejercer el poder, y el origen en que arraiga este poder es el de la opinión pública. Así como el poder y la autoridad suponen una causa formal del Estado, ésta tendría aun una causa vital en la opinión pública, esto es, en las necesidades de la sociedad que quedarían manifiestas en esa opinión pública y en las posibilidades que se encuentren para cubrirlas. El mando del Estado es, por ello, por/con la opinión pública que lo secunda, de donde radica su legitimidad, a pesar de que no siempre la opinión pública es legítima, pues esta legitimidad está sujeta a los usos que están determinados, en cierta manera, por la tradición de la vida social. Es decir, la opinión pública no puede alegar en todo momento una presunción presentista, también recoge formas del pasado que están en el presente.

Puesto que la sociedad tiene, para Ortega, una estructura de élites y masas, en esta estructura opera una jerarquía de funciones donde las élites han de trazar proyectos y programas de conducta dirigidos a conseguir una cohesión social. En ésta se configuraría la opinión pública, por ser el lugar en que prevalecen los usos que dan consistencia a la sociedad. Con este planteamiento Ortega está aludiendo a la relación entre élites y masas previa a la forma jurídica. En esta relación se escenifica la ejemplaridad con objeto de instaurar unos usos, para que las masas los establezcan como vigencias sociales y sea creada, así, una opinión pública<sup>710</sup>. A medida que avanza el proceso civilizador, la opinión pública da sustento al Estado. Según Ortega, el Estado tendría su fundamento en la opinión pública, proviene de la opinión pública aunque no es iniciado por ella. El Estado lo inician los individuos. La opinión pública no hay que identificarla con el Estado, pues éste tiene que ser un poder distinto de ella. Lo que habría hecho la opinión pública es oponerse a sí misma un contrapoder que se encarga de corregir y hacer variar la opinión pública<sup>711</sup>. En las masas está sostenido, de este modo, el poder político, porque éste es ejecutado de acuerdo con la opinión pública

---

<sup>710</sup> Fernando H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 88-89.

<sup>711</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla "Tomadas a la carpeta Derecho y Estado para usarlas en «Polibio». Deben volver allí", nota 1, en caja 8, carpeta 61, carpetilla 1, [s. f.], AFOM. La obra de Jürgen Habermas ha reconstruido el concepto de opinión pública, que integra las opiniones individuales en la esfera no gubernamental de la vida pública, esto es, en una esfera en la que no se englobarían ni el Estado ni el mercado. La opinión pública significa la voz de la sociedad civil, en cuyo espacio público se trataría de debatir críticamente los argumentos de discurso que legitiman las leyes, y daría origen a una relación entre la sociedad y la representación parlamentaria. Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2006 [1.ª edición de 1962].

predominante. Asimismo, ante la posibilidad de que las masas tengan un control directo del poder político, a las élites corresponde estar diligentes para tratar de enmendarla y defender el curso de la vida pública conforme a la estructura de la sociedad y su sistema de vigencias constituido a través de la opinión pública<sup>712</sup>.

Lo que previene, por eso, de un poder despótico según la teoría democrática liberal de Ortega es la gestación de una opinión pública, cuya depuración resulta clave como base de un gobierno democrático. Cirilo Flórez Miguel pone de manifiesto este elemento de la filosofía política orteguiana, de la que destaca que la opinión pública no corresponde con lo expresado en momentos determinados, sino con la conciencia de la sociedad que gira en torno al entusiasmo que genera un individuo o élite acerca de un proyecto común, y que la masa acepta para realizarse. Con la opinión pública, la sociedad se cohesionan y participa de la acción social<sup>713</sup>. Esto es en cuanto a su creación y a los efectos que tiene en la sociedad su configuración. Ahora bien, en “De Puerta de Tierra” Ortega ofrece la definición global de opinión pública. Primero aclara que la opinión pública no resulta de las opiniones particulares de una mayoría y una minoría juntas sino al revés, por lo que la opinión pública no se corresponde con el mantenimiento que de ella hagan muchos o pocos, y de ahí que tampoco nada tenga que ver con la suma de opiniones, ni siquiera la de la mayoría. Ortega pone el ejemplo de la expansión colonial marroquí, con la que un número mayoritario se mostraba en contra y aun así se llevó una política al respecto. El hecho significativo es que la fuerza de la opinión pública no se encuentra en el número que la secunda, se debe a que subyace a todo tipo de opiniones particulares, y es, por eso, la opinión que queda de fondo en la sociedad e incide en el rumbo de la historia. Teniendo en cuenta este razonamiento, la opinión pública, no está en el ámbito de la política, cuya existencia se basa en las divergencias y la disensión, sino en el de la vida social de las personas que coinciden en una época, y la rige a pesar de las discrepancias manifiestas. La opinión pública es, según Ortega, un estado de concordia, porque la prueba es que ha facilitado la convivencia que difiere de la hostilidad de los pueblos salvajes. Lo disperso y las disputaciones de la política pasan muy lentamente a la opinión pública, y, cuando esto

---

<sup>712</sup> Cristina HERMIDA DEL LLANO, “El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 143. En esta dirección incide también Jorge ACEVEDO GUERRA, *La sociedad como proyecto en la perspectiva de Ortega*, Universitaria, Santiago de Chile, 1994, pp. 229 y ss.

<sup>713</sup> Cirilo FLÓREZ MIGUEL, “Ontología de la vida, razón histórica y nacionalismo”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política de la vitalidad. España invertebrada de José Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 109-110.

ocurre, deja de ser cuestión política, lo cual hace que la política y la opinión pública no coincidan plenamente. Y Ortega piensa que, equivocadamente, se cree que la opinión política reemplaza la opinión pública, por el planteamiento de que ésta es aquella<sup>714</sup>.

No obstante lo anterior, en unas notas de trabajo, Ortega establece unas vías de entendimiento entre política y opinión pública. Considera que, si el parlamento constata lo que proviene del sufragio, es la “única forma seria y concreta” de cristalizar la opinión pública. Pero, precisamente, al parlamento dirige su crítica. Dice que no ejerce como tal porque opera un funcionamiento de caciquismo a través de lo que denomina una “diputadocracia”, la cual había impedido la presión de otros poderes para reprimir aquel funcionamiento. Por esto, la opinión pública estaba en una crisis ideológica y política y no llegaba a mostrar interés por la actualidad, las necesidades y lo étnico (que al respecto Ortega alude a América, por lo que atiende a lo que es propio o característico); en suma, en el fondo de todo ello se revelaría un alejamiento de la vida misma. Ortega aboga por soluciones básicas y esenciales que exigen de un miramiento específico, como la forma de gobierno, el parlamento, el socialismo y el americanismo (interés por lo que incumbe a la sociedad). Se apuntan, así, algunos aspectos que deben reforzarse: el gobierno como consecuencia del poder civil, los partidos como estabilidad del mecanismo democrático, el parlamento como espacio de expresión de las diferentes fuerzas políticas y la opinión pública como expresión de la sociedad<sup>715</sup>.

Así, entonces, en el plano político, la opinión pública queda plasmada en los resultados electorales. Y aquí es donde los partidos políticos tienen su relevancia en el horizonte de la cultura política, ya que su misión ha de ser la implicación de los individuos en los asuntos públicos, así como canalizar la opinión pública para llevarla al parlamento desde sus distintas vertientes ideológicas. Por este motivo, sería reprochable

---

<sup>714</sup> José ORTEGA Y GASSET, “De Puerta de Tierra. La opinión pública” (1912), I, 548-551.

<sup>715</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Parece corresponder a Vieja y Nueva Política”, notas 2-6, en caja 10, carpeta 3, carpetilla 4, [s. f.], AFOM. Sartori estudia el campo de los partidos políticos, cuyas funciones se caracterizarían por la recepción del ambiente político de la sociedad, la canalización de las diversas comunidades políticas y la expresión de asuntos de los ciudadanos al Estado con el fin de controlarlo y democratizar el poder. *Vid.* Giovanni SARTORI, *Partidos y sistemas de partidos: marco para un análisis*, traducción de Fernando SANTOS FONTENLA, Alianza, Madrid, 2005 [1.ª edición de 1980]. Y para algunas obras de referencia sobre esta materia de los partidos políticos, *vid.* Robert MICHELS, *Los partidos políticos: un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003 [1.ª edición de 1911]; Angelo PANEBIANCO, *Modelos de partido: organización y poder en los partidos políticos*, Alianza, Madrid, 2009 [1.ª edición de 1987].

toda acción política de los partidos que no estuviera destinada a la modernización y la perfección de la sociedad en su proyecto de nación. Y, para contribuir a esto, el marco de la opinión pública es el de la democracia liberal.

Para Maurice Duverger, medir la representación de acuerdo con la coincidencia entre la opinión pública y su expresión parlamentaria entraña grandes dificultades. Si bien se considera que el sistema de partidos de un país es el resultado de la estructura de la opinión pública, afirma que a la inversa también ocurre, porque la opinión pública también es consecuencia de las circunstancias históricas, la evolución política y el régimen electoral. De esta manera, cada sistema de partidos constituye un marco que se impone a la opinión pública, contribuye a formarla, aunque a la vez a deformarla. Las relaciones entre opinión pública y partidos no confluyen en un sentido único, configuran un campo de acciones y reacciones recíprocas. Esto lleva a que la opinión pública quede un tanto desfigurada: por un lado, por la comparación ordinaria que se hace de los sufragios obtenidos por los partidos de un país con su porcentaje en la dimensión parlamentaria; y, por otro, por la diferencia entre la repartición de sufragios y la naturaleza verdadera de la opinión pública, pues esa repartición de sufragios no corresponde con la misma opinión pública<sup>716</sup>.

En cuanto al sistema de votos que regía en la Restauración, la teoría democrática liberal orteguiana se enfrentaba en origen al funcionamiento caciquil, lo que hacía necesaria una cultura política enfocada hacia una participación democrática de la ciudadanía que renovara el sistema político en relación con el sentir que demandaba la sociedad, en aras a una modernización electoral. En unas notas de trabajo, Ortega define el procedimiento normal del sufragio como carácter mecánico si se realiza como tal, pero que, en el momento en que los caciques intervienen para influir en el voto, cabe hablar de un sufragio universal de carácter orgánico, y de ahí que denomine a los caciques como una fuerza orgánica<sup>717</sup>. Para evitar que se dé lugar a esta situación Ortega reflexiona en otras notas de trabajo sobre la efectividad del sufragio universal.

---

<sup>716</sup> Maurice DUVERGER, *Les partis politiques*, Librairie Armand Colin, París, 1976 [1.ª edición de 1951], pp. 490-491.

<sup>717</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta "Ensayos sociológicos: Notas sobre guerra e historia. Reverso - Trabajo y Deporte", caja 8, carpeta 21, nota 4, [s. f.], AFOM. Sobre el clima político gestado en los partidos de la Restauración a finales del siglo XIX, *vid.* Carlos DARDÉ MORALES y José VARELA ORTEGA, "Los partidos políticos", en Manuel ESPADAS BURGOS (coord.), *La época de la Restauración (1875-1902)*, vol. 1, *Estado, política e islas de ultramar*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000, pp. 71-92.



Lo valora en cuanto se creó para eliminar el predominio privilegiado de cualquier grupo social, sin embargo, por otro lado piensa que hay que regresar a un sufragio de capacidades. No se opone al triunfo de las masas, porque un grupo determinado tiene tanto derecho como cualquier otro a triunfar y gobernar, sino que en la votación tendrían que intervenir aquéllos más capacitados para juzgar y resolver los problemas públicos<sup>718</sup>.

Desde la estética a la política, ésta es la actitud que Ortega quiere asentar según su teoría de la cultura política y, por ende, su teoría democrática liberal: la relación indirecta entre las peticiones de la sociedad y la acción política. En “Fraseología y sinceridad”, argumenta sobre la acción política mediante el fundamento de las consignas normativas, es decir, parte del supuesto de constituir unas “instituciones idealmente justificadas” que desde la norma impersonal estén pensadas para contar con todos. Saltarse esta fórmula, despegarse de su inspiración, conllevaría que los asuntos de un país se solucionaran mediante la acción directa en función del gusto de cada cual, sin el sustento de normas e instituciones que haría más difícil mirar por los demás. Este recurso revelaría el problema de la falta de educación en el trato social y la atrocidad como medida de la vida pública, el retroceso a la incultura en suma<sup>719</sup>. La reforma de la realidad, para Ortega, pasaba por tener en cuenta al prójimo, que no significaba una mera adhesión, sino una renovación nacional en la que todos, o, al menos, una gran mayoría, se sintieran respetados y llamados a una convivencia y colaboración, principio de la integración, y del patriotismo entendido como consideración por el otro, por el enemigo, sin victorias de un bando, como objeto de un proyecto histórico<sup>720</sup>.

El hecho de acudir a las normas y las instituciones del Estado, como forma de atender al conjunto de los ciudadanos y amparar la convivencia en su proyecto histórico, sugiere, por ello, enfocarlo también desde el lado de los ciudadanos, ya que su

---

<sup>718</sup> José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Lección VII: El Estado”, caja 8, carpeta 30, notas 9 y 9.2, [s. f.], AFOM. Si bien en la nota 9.2 Ortega especifica que el sufragio de capacidades que propone sería de una forma bien distinta al de los tiempos de Luis Felipe, siempre cabe preguntarse cuáles son esas capacidades que agraciarían a los individuos para pronunciarse sobre los asuntos públicos. Ciertamente, habría que considerar la formación y la cultura política que debe educarse en un ciudadano con el objetivo de concretar el progreso histórico de la nación. Como apunte, con la mención que hace Ortega de Luis Felipe, es muy posible que se refiriera a que, aunque su reinado fue constitucional, el poder era gestionado por la burguesía de negocios que respaldaba socialmente al monarca, lo cual la distanció manifiestamente del proletariado.

<sup>719</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Fraseología y sinceridad”, en *El Espectador* V (1927), II, 600.

<sup>720</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Resumen de una historia” (1918), III, 98.

participación en la política mediante la elección de gobiernos conlleva un acto de responsabilidad, pues en sus decisiones ha de estar contenida la preocupación por el bien de la sociedad y la consideración por los demás. En el fondo se trata de un acto de generosidad en un sentido rigurosamente filosófico. Es lo que Ortega define, en “Prólogo a una edición de sus obras”, como una forma de vida en la que el hombre generoso se ve impulsado a comprender la vida de los demás. Incluso, afinando todavía más este pensamiento, esa comprensión es, como dice en *Meditaciones del Quijote*, un sentimiento de amor que exige ampliar la individualidad a otras cosas que se fundan y compenetren con ella<sup>721</sup>. Generosidad y comprensión llevarían a la ligazón de las cosas, de un *nosotros* que hace una apreciación de la existencia de los demás como parte de la personal. La educación de esta actitud, de este gesto de la sociedad o de la sensibilidad de lo que afecta a uno también afecta a todos es la lealtad al tiempo histórico que rinde una sociedad con perspectivas y necesidades vitales propias. Esta nueva actitud erige un poder espiritual, un comportamiento con el que los ciudadanos elaboran una opinión pública, la que estima los bienes de la sociedad de acuerdo con unas bases democráticas solidarias de respeto a las libertades individuales y con delimitaciones para los que gobiernan y disponen de funciones del poder del Estado. Desde este principio, en Ortega, en definitiva, la cultura política hay que entenderla como cultura democrática liberal.

---

<sup>721</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a una edición de sus obras” (1932), V, 89, y *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 748.



# Conclusiones

Ortega analizó profundamente la política del tiempo que le tocó vivir, desde cualquier ámbito de reflexión, bien desde la metafísica, el lenguaje o la literatura, como la historia, la sociología o el derecho. Su preocupación por la política lo llevó a intervenir de forma activa hasta en dos ocasiones (con la Liga de Educación Política, en 1913, y la Agrupación al Servicio de la República, en 1931), aunque habría que computar muchas más si se considera que la participación política puede ser de diversa índole, como el terreno de la conferencia y el artículo periodístico, donde se cuentan muchas ocasiones para Ortega. En todo ello formuló propuestas, acuerdos y proyectos políticos con el fin de solucionar el problema social y económico en España, cuyo remedio lo hallaba en la cuestión de la organización nacional y la distribución del trabajo. Y aun la raíz del problema de España la descubría en un lugar más hondo como la educación política y el saber hacer de los individuos. Pensaba que ésta era la manera de resolver el atraso cultural y científico en que estaba la sociedad española.

La cultura es un tema relevante en el pensamiento orteguiano. Se define como las relaciones o modos de vida y costumbres que los individuos realizan en un momento dado de la historia, y en el que tiene lugar con ello el desarrollo de los conocimientos, las ciencias, las artes, la industria, la filosofía o la política en una sociedad determinada. Dar forma a esta visión de cultura sirve de base para la educación en política y comportamiento cívico. Según Ortega, para la consecución de la cultura entendida como progreso, la educación de carácter científico era el modo con que se haría llegar a la sociedad las dimensiones culturales con el propósito de facilitar el descubrimiento de la vocación y de nuevos usos sociales, así como de amplificar la capacidad crítica y la participación ciudadana en la vida pública. Esto apuntaba a un propósito mayor, como era el de capacitar a la sociedad para dar respuesta a los problemas históricos de cada tiempo que se le fueran apareciendo y concretar su proyecto de nación.

La teoría de la cultura de Ortega, por tanto, contiene una teoría de la educación, pues en la educación el filósofo madrileño veía la posibilidad de producir cambios en la sociedad. Y esto era, en suma, lo que tenía que hacer la política. De aquí la

consideración de la política con una función pedagógica, una política que por medio de la pedagogía hiciera llegar la cultura a la sociedad. Pestalozzi y Natorp influyeron en su percepción de que la política tenía que ser además pedagogía. De Pestalozzi tuvo en cuenta que la cultura había que comprenderla como un fin de la humanidad. La cultura convoca a los individuos en unión, y, en un sentido más amplio, sería de donde se parte para un proyecto de nación, ya que no se acoge a lo subjetivo sino a lo objetivo como criterio común para todos. A la educación le correspondería la misión de transmitir la cultura, porque de ésta participa el individuo y con su desarrollo en el seno de lo social asiste a una tarea mayor como la de hacer la nación. Y de Natorp, Ortega incorporó una idea de pedagogía social que depuraba este argumento en tanto que se necesitaba una educación social e individual a la vez, que integraría el condicionante social en la educación del individuo y el condicionante individual de la persona que participa de la cultura en la sociedad. A esto se sumó el krausismo de Julián Sanz del Río y el programa pedagógico que Giner de los Ríos fraguó con la Institución Libre de Enseñanza, y que Ortega los tomó como una premisa en sus objetivos reformistas por su índole europea para el pensamiento y la pedagogía. Esta influencia fue decisiva a la hora de ver la política con una función pedagógica no sólo en la formación política del ciudadano, sino también en la del individuo como persona.

La cultura significa, como se ha recogido en el apartado I.2.1 de esta tesis doctoral con motivo de lo que expresa Javier San Martín en su obra *Teoría de la cultura*, una gradación de valores humanos que se ordenan mediante la educación. Con ésta, se desliga al hombre de lo netamente natural para cultivarlo, hacerlo productivo en espacios objetivos de cultura como la ciencia, el arte o lo moral. Y, en la medida que sean impulsados esos espacios, la sociedad se forjará un ideal político con el que operar al margen de los intereses propios del individuo. Este ideal conlleva una manera de concebir el Estado. En este sentido, con la preocupación filosófica por la cultura, que se labró en su contacto con la escuela neokantiana de Marburgo en la primera década del siglo XX, Ortega extrajo el oficio de ver los problemas de la política como un asunto primordial. Se elaboraba, así, la idea de cultura europea como estímulo de la española, como modelo con el que el individuo accede a la vida humana y halla posibilidades culturales con las que resolver los problemas de España.

La teoría filosófica de la cultura orteguiana dio cuenta de la deficiencia cultural en la sociedad española desde los postulados del neokantismo, si bien, en *Meditaciones del Quijote*, de 1914, Ortega completa las bases de Natorp y Cohen con un argumento filosófico apoyado en la fenomenología. Ahora la cultura española también podía aportar algo a la europea. Y el hecho de que su filosofía buscara fundamento fenomenológico contribuía a la toma de conciencia de la circunstancia española, con lo que se primaba, así, la atención a los asuntos cotidianos que merecían una solución a nivel cultural. Las intenciones giraban en torno a la invención de usos sociales, a la creación de una cultura española que se distanciara de la del siglo XIX, y para lo que la política tenía que ceñirse a lo que ocurriera en la cotidianidad de la vida, porque aquí es donde podría verse realizada. La espontaneidad que caracterizaba a la cultura española sería aprovechada para explorar las posibilidades que se dan en la vida, al tiempo que el *logos* europeo pondría en coherencia esa espontaneidad. El *logos* se erigía ahora como el método por el que la circunstancia quedaba unida a todo lo demás. De esta forma, la cultura era vista por Ortega como cultura de la vida, como un acto creador (por influjo de Nietzsche); y esto servía de aportación a la cultura europea.

Con la concepción orteguiana de la cultura de obtener nuevos usos sociales, esta tesis doctoral ha puesto en estrecha relación la teoría filosófica de la cultura con su visión de la política del primer tercio del siglo XX. La investigación realizada ha podido apuntar un carácter sistemático en la filosofía política de Ortega. Sus categorías quedan establecidas por lo siguiente: a) La educación del individuo en conocimientos que lo permitan realizar su propio proyecto de vida personal, como en virtudes cívicas que lo doten de una moral para el comportamiento humano y solidario en sociedad. b) El hallazgo de valores de la vida pública (como la libertad, la igualdad jurídica, el orden legal o la propia cultura como plenitud del ser humano) con los que una sociedad encauce su marcha hacia destinos propuestos. c) La práctica política dirigida hacia una función social de atención y prestación a las personas en situación de necesidades. d) Una idea de Estado que se sustenta en un sistema institucional avalado por un régimen democrático y liberal.

Estas categorías de la filosofía política orteguiana ya fueron enunciadas en el apartado I.2.3 como aspectos axiomáticos, y se han podido confirmar en los pertinentes lugares de este trabajo doctoral al analizarlos como factores integrantes de su teoría de

la cultura política. En correspondencia con esto, ha sido expuesto este guion. La educación de hombres en conocimientos, valores, y modos culturales y morales es una contribución histórica a la sociedad en la que viven (tercera parte de esta tesis doctoral). La conciencia cívica es un modo de sensibilizar a los individuos de que sus actos repercuten en el espacio de lo común, pues contribuye a la organización social a la hora de emprender un proyecto común (cuarta parte). La educación política haría que los ciudadanos se ocupen de sus intereses públicos y busquen soluciones de problemas sociales a nivel grupal, lo cual es entendido como la nación que se construye a modo de proyecto común (quinta parte). El papel del Estado se dirige fundamentalmente a asistir a la sociedad con el fin de que ésta logre la consecución del proyecto nacional, para lo que el sistema político apropiado es el de la democracia liberal, donde la libertad individual no quede reducida por el poder público del Estado y se establezca un régimen de representación parlamentaria (sexta parte).

Con esta propuesta de Ortega, cabe hablar de una teoría de la cultura política en el seno de su filosofía, aunque también se puede afirmar que no está configurada tal y como es investigada hoy en día por no estar ceñida al mismo ámbito científico que la examina. Las metodologías actuales más comunes se sustentan en perspectivas empíricas desde las que construyen referentes del comportamiento humano ante la política, y se utilizan, por ejemplo, en el estudio de campo estricto, la estadística y los análisis políticos comparativos. Pero Ortega manejaba otras metodologías que, aunque se apoyaban en un fondo científico similar de definir una actitud social ante la vida pública y la política, respondían a otras inquietudes como las del campo de una filosofía política más clásica para la formulación de la reforma social e institucional, el enfoque de una mayor culturización de la sociedad ante la preocupación por construir la nación y el principio fundamental de la vida sobre el que basar todo tipo de reflexión y acción.

Si bien Gabriel Almond y Sidney Verba, con su obra *La cultura cívica: estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*, son los pioneros a mediados del siglo XX con la presentación de un nuevo concepto como el de cultura política, la noción que se encuentra en el pensamiento político orteguiano, además de referirse a la misma definición que la de aquéllos, está más acabada desde el punto de vista de esta tesis doctoral. La razón es que trata de dotar a la cultura política de la necesidad de formar culturalmente a los individuos, así como de inculcar una educación

política con la que se proporcionen conocimientos relacionados con una ética en la que los ciudadanos aprendan valores como la participación, el compromiso público y el funcionamiento de las instituciones. Además, amolda la cultura política a una tradición heredada, de la que la sociedad tomaría una actitud no sólo ante la política, sino también ante la responsabilidad de realizar un proyecto común. Resulta un tanto incomprensible, teniendo en cuenta todo esto, que Almond y Verba no ligaran la cultura política con la educación por desprenderse de una visión erudita de la cultura política. A cambio, propusieron un carácter popular al justificarla por ser algo que está presente en todas las personas sólo por el hecho de ser miembros de una sociedad, elemento que Ortega no desechaba. Sin embargo, la cultura política tendría que estar unida estrechamente a la educación, según ha sido mantenido en esta tesis doctoral. Y en esto radica la originalidad de la teoría de la cultura política de Ortega, ya que, como ha podido verse, en el tiempo histórico en que vivió, y de lo que tendría cabida una extrapolación a día de hoy, para adoptar una actitud ante el hecho político era necesario que las personas tuvieran conocimientos de política como que hubiera planificación de un plan de educación y educación política.

Por ello, el asentamiento de una cultura política en la sociedad con la que se determina un comportamiento en la vida pública y la forma de ver el papel que desempeña el Estado, mediante el funcionamiento de su sistema institucional, ocupó el centro de la filosofía política de Ortega. Sobre este enunciado, pensó que la falta de revisión crítica de los programas de pedagogía educativa, social y política era un camino que conducía irremediabilmente a una crisis política, y a lo que se sumaría una crisis social que menguaría el interés por el bien común de todos los ciudadanos.

Ahora bien, un problema que habría que especificar en la teoría de la cultura política orteguiana es cómo podría cumplirse la aplicación de su universalidad en la realidad de lo concreto, esto es, cómo asegurarse de que funcionaría su engranaje de formación, educación política y pedagogía social en *todos* los individuos, esa asunción por parte de *todos* de la responsabilidad y el compromiso por un proyecto de porvenir del país. Pues, ¿qué se entiende por “todos” en un escenario donde cada individuo también tiene su historicidad, su forma de ver el mundo y de realizar su propio proyecto vital? Ciertamente, la cultura política establecida, o la que se intenta establecer, es la que abarque un mayor dominio, un mayor número de individuos. Y no obvia, por



supuesto, la lucha o el choque con otros grupos u otras culturas políticas que traten de afianzarse. Pero la propia historicidad de una sociedad no permite el asentamiento de una cultura política definitiva, a pesar de que tenga en su programa el mejor de los propósitos. La investigación sobre la cultura política no es ciega al respecto, su fundamento, precisamente, es la búsqueda continua de hallar la actitud colectiva crítica más extendida ante el hecho político, pero, ¿cómo saber que *todos* serán sensibilizados de una vez para siempre?, ¿cómo garantizar el poder espiritual del que hablaba Saint-Simon y que está presente en la filosofía política de Ortega? Esto, entonces, no sería sólo una dificultad en la teoría de la cultura política de Ortega, sino una problemática permanente en tanto que la pretensión sea creer que puede haber un proyecto en el que trabajen por igual y con el mismo interés *todos*.

El rasgo de la historicidad permitía dar una salida al dilema, y, en efecto, caracteriza la teoría de la cultura política orteguiana. Es en las coordenadas históricas concretas de un país donde, para Ortega, la formación y educación tienen que amplificar la sensibilidad por la política y los asuntos públicos que conciernen al conjunto de la ciudadanía de un lugar y tiempo determinados, es decir, adecuándose a las situaciones que son propias de cada tiempo. Ortega pensaba a este respecto que la educación y la enseñanza de las diversas ramas del conocimiento significaban tal elevación cultural que producirían un impacto positivo en los individuos, en lo que se refería a una mayor sensibilidad o conciencia cívica que implicara un compromiso con lo político y aquellas cuestiones precisas que fueran de interés público. Esto entrañaba la revisión constante de la marcha de la vida pública y el funcionamiento de las instituciones, su puesta al día mediante la participación y la valoración del sistema político representativo. Una sociedad tiene la responsabilidad de someter a debate y convenir las normas y valores sobre los que sustentar la legitimidad de sus instituciones políticas. Y, en este sentido, la teoría de la cultura política orteguiana lleva intrínseco la renovación histórica de la vida social y la actividad política. Es un aviso a que cada tiempo determinado requiere de una crítica de los planteamientos y los usos establecidos para comprenderlo en su circunstancia.

La teoría de la cultura política orteguiana, además de estar caracterizada por el rasgo de la historicidad como acaba de decirse, también se apoya en la propia historicidad de la filosofía política, es decir, recoge el testigo de las ideas de otros

pensadores para conformar los elementos que constituyen tal teoría. Este argumento ha sido estudiado en el capítulo 2.2 (segunda parte de esta tesis doctoral), y se ha ido analizando a lo largo de otros capítulos en función de la materia que se tratara. Así, se ha podido constatar que algunos autores denominados clásicos ejercieron una influencia en la elaboración que Ortega hizo de su teoría de la cultura política: los franceses Renan, Tocqueville y Comte; y los alemanes Fichte, Lassalle y Nietzsche.

Renan fue uno de los pensadores de referencia a finales del siglo XIX y principios del XX para los intelectuales y políticos españoles. Dado el carácter político de la generación del 14, la tesis renaniana sobre la nación, de que las personas conforman su identidad social en función de la historia común que han vivido y de proponerse seguir estando juntos, marcó su programa de reformas acerca de la sociedad y la política que quería lograr en la España de la Restauración. En concreto, Ortega asume la filosofía de Renan en su concepto de nación. Presenta un plan de cambio de cultura política en la conferencia “Vieja y nueva política”, de 1914, para transformar la vida pública, con el que concibe la nación como un proyecto porvenirista de la sociedad para vivir juntos y que para ello se gesten un sistema político que avale ese proyecto, contrario al pergeñado por Cánovas.

El tema de la nación lleva a Ortega a una preocupación política de mayor trascendencia. El hecho de que la nación se sustentara en la idea de proyecto que se hacen las personas arraiga con ello en la realidad radical de la vida humana. Pero, frente al poder público de que dispone el Estado, las personas se encontrarían en una situación de indefensión, ya que tal poder estatal podría hacer que la democracia invadiera los espacios de la vida social y las esferas privadas del individuo, e instalara el igualitarismo como forma de calibrar valores que para Ortega no estaban en el mismo nivel, como el de la libertad. Precisamente porque la libertad es un argumento fundamental de la vida del individuo, y es el principio del que se parte para la nación que quiera proyectarse, el Estado no debía hacer un uso desmedido del poder público. En este escenario, nación y Estado no se rigen por los mismos condicionantes. En la nación hay que ubicar a las personas, entendiendo esto como que fruto de su libertad se hacen una idea del proyecto que realizar; y en el Estado está el poder público, que puede llevar a desajustar al Estado de ese proyecto en caso de no estar dirigido a velar por él. A este respecto, hay que evitar una concepción orgánica de la nación, que en ningún

caso ha mantenido esta tesis doctoral. Se refiere a no cosificar la vida de las personas y para lo que Ortega acuñó su teoría liberal, con el fin de poner cotos al poder público del Estado y dar sentido a la nación posible. Algunos pensadores que le sirvieron de guía fueron Renan, Constant, Stuart Mill y Tocqueville. Este último, como se ha comentado en el subcapítulo 1.1.2, es aludido muy poco por Ortega en el período de la obra que ha estudiado esta tesis doctoral. Aun así, sobre la base del estudio realizado por Jaime de Salas e Isabel Ferreiro Lavedán, relacionado con la edición de notas de trabajo de Ortega sobre Tocqueville (“Notas de trabajo de la carpeta *Prólogo Tocqueville*”) que estos autores fechan entre los años cuarenta y cincuenta, se ha dado fe de que los planteamientos ahí expuestos aparecían en la obra orteguiana publicada en el primer tercio del siglo XX. La visión tocquevilliana de la libertad, como valor prioritario frente al de la igualdad en las sociedades democráticas, se debía a que la igualdad podía ser mal entendida, ya que los individuos no obedecerían a la voluntad de la sociedad con motivo de la participación de la soberanía como poder regulador del gobierno del Estado, sino que reprimirían la posibilidad de su desarrollo personal por la justificación de sus diferencias.

El filósofo madrileño destacó de Comte la relevancia que existía en la educación en ideas para la transformación de la sociedad. Esto quería decir que la educación, como transmisora de la cultura y de las ramas del conocimiento, tenía que encargarse de enseñar a pensar, configurar el hábito de disciplinar a la sociedad en una actitud crítica ante la realidad, con el fin de adoptar un comportamiento constructivo para el espacio de lo común y la vida pública. Se refería a una sistematización de los sentimientos sobre una base intelectual, ordenar la realidad conforme a unos criterios objetivos para que lo subjetivo no quedara disperso. Esta necesidad objetiva apuntaba a perfeccionar la realidad y dar con una visión más completa del mundo. Es una sociología que ofrece un método histórico para la variabilidad del desarrollo humano del hombre.

Otros aspectos de filósofos alemanes también dieron forma a la teoría de la cultura política orteguiana. Por una parte, el razonamiento de Fichte de que la educación debía concienciar al individuo a querer lo mejor para la sociedad en la que vive, formarlo interiormente para no estar guiado por el bien de la utilidad y someterse a luchas materiales, estaba pensado para obtener un bien común de lo humano. Por otra, la propuesta de Lassalle de una legislación, que recogiera las necesidades que

demandara la sociedad y la consideración de elevar el nivel de vida de los trabajadores, se dirigía a una alianza entre obreros e intelectuales, lo que suponía la relación entre trabajo y ciencia, la organización de la sociedad. Y en el caso de Nietzsche, el individuo y la sociedad de la que forma parte dependen del espacio público para su avance, y de ahí que la actividad política también tuviera que incluirse en la realidad vital que componen el sujeto y el mundo.

Al tiempo de estas influencias clásicas que fueron determinantes en la configuración de la teoría política de Ortega, tuvieron importancia otras de carácter contemporáneo, como se ha hecho constatar en el capítulo 2.3. Como se sabe por algunos estudios realizados por Pedro Carlos González Cuevas, como el de *Conservadurismo heterodoxo. Tres vías ante las derechas españolas: Maurice Barrès, José Ortega y Gasset y Gonzalo Fernández de la Mora*, y así se ha abordado en los lugares pertinentes de esta tesis doctoral, la formación francesa de Ortega dejó huella en la gestación de su filosofía inicial. González Cuevas ha indagado este aspecto y se ha centrado en los casos de Taine, Chateaubriand, Renan, Maurras y Barrès. De Taine y Chateaubriand, la investigación que ha realizado este trabajo doctoral no ha encontrado argumentos determinantes en términos políticos para la materia estudiada en cuestión. De Renan ya se ha mencionado arriba, al aludir la influencia de autores clásicos en Ortega, el peso relevante que tuvo en la definición de nación orteguiana. Y de Maurras y Barrès se ha destacado la peculiaridad de que Ortega no adoptó medidas directas de su pensamiento, aunque sí tuvo en cuenta la significación que supuso en la cultura política francesa y cuyo esquema trató de trasladar a la coyuntura española de la Restauración. Maurras fue el ideólogo de *L'Action française*, movimiento que abanderó para tratar de infundir cambios en la cultura y la vida pública de Francia. Esto supuso un diseño de forma muy genérica del que Ortega se sirvió, entre otras cosas, para la fundación de la Liga de Educación Política aunque con una carga política distinta. Barrès defendió una idea del yo vinculada a una teoría del nacionalismo sobre el pilar del sentimentalismo y el determinismo naturalista, y de aquí Ortega asumió el propósito de perfilar su concepto de nación con una idea compacta de unión de la sociedad. Pero sin la carga naturalista, sino con la inspiración de proyecto de vida de los ciudadanos y su implicación en la actividad política de su país.

A la filosofía política orteguiana cabe atribuirle el rigor científico. Para el tema de la nación no fue menos, y de ahí que se atuviera a criterios culturales de ciencia y educación. Éstos orientaron sus antecedentes que, tras su paso por el neokantismo, dejaron el poso de la validez científica del conocimiento, que aplicó a la política. Fruto también del proceder científico, las primeras dotes idealistas impresas en sus teorías de la educación y la política le condujeron a una incorporación empirista con la fenomenología. Esta integración de que la disciplina tuviera expresión en la cotidianidad permitió a Ortega crear su propia filosofía en el contexto de la vida pública y la política de su tiempo. Jaime de Salas subraya este tipo de reforma que Ortega propugna como solución al problema de España. El rigor conceptual quedaba integrado en la experiencia de lo político. Y esto es explicado por el amor intelectual: mirar las cosas según se presentan en sus posibilidades. Y es que esa falta de amor había llevado a la sociedad española a no experimentar los valores. Era una falta de reflexión ante un mundo que se manifestaba insuficiente<sup>722</sup>.

En cuanto a la clave interpretativa de lo social en la teoría de la cultura política de Ortega, hay que acudir a la sociología de Weber. Esta tesis doctoral ha puesto de manifiesto que, además de los postulados compartidos de Durkheim en cuanto a la búsqueda de los hechos sociales que interioriza un individuo por nacer en una sociedad determinada, el influjo de Weber también es sustancial. Pero, si bien el sociólogo alemán analiza la acción social desde el suelo de las relaciones inter-individuales, Ortega completa este punto de vista ateniéndose a condicionantes historicistas, que repercuten en otras esferas como la vida propia del individuo, la moral, los proyectos de la sociedad, la política o el sistema institucional.

La interpretación historicista, de hecho, es una marca de identidad en la filosofía política orteguiana por lo que significa de adecuar la actividad política a la situación social, de dar con una política vital que hay que entender como amoldada a la sociedad de un tiempo histórico determinado. El filósofo madrileño concebía así la política como un medio por el que hallar soluciones a escala social, lo que quería decir como una puesta al día para encauzar las necesidades de la sociedad. De este planteamiento partió para las intenciones programáticas de la Liga de Educación Política, que se valió para

---

<sup>722</sup> Jaime DE SALAS, “De *Meditaciones del Quijote* a *España invertebrada*: La imagen de España en Ortega”, *Memoria Académica 1993-94 del Instituto Fe y Secularidad*, 1994, pp. 42-43.

ello del referente de la Fabian Society, dado el plan de acción que contenía: las reformas graduales, la estimulación a los ciudadanos a la participación de la vida pública, la aplicación del ejercicio democrático, los cambios legislativos en el Estado o la práctica efectiva de las administraciones.

El objetivo de producir un cambio de modelo social y en la actividad política española era posible, para Ortega, con la educación. Éste ha sido un tema recurrente en esta tesis doctoral, al que se ha acudido constantemente para demostrar que fundamentaba la teoría de la cultura política orteguiana. Por esta razón, también, se ha establecido una conexión entre su concepto de cultura política y el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, por cuanto éstos estimaban la educación de individuos como la renovación y la modernización de la sociedad. Así como hizo con el neokantismo, Ortega tomó de la pedagogía krausista de la Institución el poder reformador que tiene la educación, por sus directrices de transformación de la sociedad y la política como medio por el que alcanzar los propósitos del país.

Ahora bien, la teoría educativa de Ortega se perfeccionó con las ideas reformistas de Giner y el mundo institucionista sin invalidar las fuentes neokantianas. De éstas bebió para destacar que la educación tiene un fin social. Pero en la década de los años diez completa su visión sobre la educación desde un punto de vista histórico a medida que perfila la teoría liberal, lo que en términos educativos se traducía en que había que incidir en la formación del individuo. Esto estaba dirigido a que el individuo no se pusiera como un mero instrumento a disposición del Estado, sino a que fuera posible, desde un enfoque humano, el cultivo de la excelencia personal. Quedaban integradas, de este modo, la educación de la sociedad política de un primer momento con la educación de la sociedad civil, a fin de dar forma a un nivel superior del proceso educativo. Atendiendo a esta concepción de la educación, la cultura política actuaría como un ámbito en que podrían conectarse el comportamiento del individuo y la comunidad política en la que se encuentra.

Por otro lado, puesto que la educación tiene la misión de formar una sociedad más humana y, a la vez, su interés tiene que centrarse en el individuo según Ortega, aparecen aquí la libertad y la conciencia ética como fines de la teoría educativa. En este sentido, el filósofo madrileño hizo hincapié en que la educación tenía que amparar la vocación.

El peso de la vocación en la cultura política obedecía al siguiente orden: ofrecer al individuo un contexto de libertad para descubrir aquellas disciplinas, ciencias o artes por las que se sintiera atraído, permitirle estudiar y formarse en esas ramas del saber o profesionales a través de un programa de educación amplio y abarcador, y, sobre la base de su aprendizaje, contribuir con ello a hacer una sociedad mejor y más humana por estar guiado por la moral que, como aspecto transversal, lo llevarían a actos responsables en función de lo dispuesto por su actividad vocacional. Ética profesional y ética política confluyen aquí en aras del hallazgo de los intereses generales de la sociedad.

En el capítulo 3.1, se ha discutido la crítica de Jesús M. Díaz Álvarez sobre la ética en relación con la vocación que presenta en “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en donde arguye que es complicado hacer coincidir la ética con la vocación. Díaz alude a que la ética se apoya en unos preceptos universales que prescriben la conducta moral, y que la vocación tiene origen en el fondo íntimo del individuo que podría contrariar la universalidad ética. En esta disyuntiva el imperativo categórico de Kant tendría difícil menester, porque podría darse el caso de que, por causa de una vocación, un individuo realizara actos que atentaran contra lo que la ética tiene constituido como moralmente bueno. La interpretación orteguiana que se ha hecho de esta paradoja es la de que el mal no está contemplado como una vocación, ya que la vocación es una forma con la que adquirir un estilo de autenticidad de vida humana, y la ética que se sujeta a este razonamiento se comprende para la comprobación de los actos que se desvíen de lo moralmente bueno. En esta línea, se da una correlación entre el imperativo categórico kantiano y el sentido ético de la vocación orteguiana. La práctica del deber se equipara a la vocación de la vida humana en tanto que en ésta existe una complacencia por cumplir una realidad en potencia que surge en un individuo y que le lleva a hacer aquello que realice ese proyecto. Todo ello en el marco de unas creencias compartidas por la sociedad, de donde cabe deducir un imperativo categórico para que el acto de un individuo no conlleve un daño para los demás.

La formación, por tanto, según la teoría educativa de Ortega, cultiva al hombre, lo habilita y le transfiere unos conocimientos y valores, como también tiene que estar dirigida a facilitar las vocaciones que un individuo crea descubrir. Y aquí tiene lugar una extrapolación: si con la vocación se concibe un proyecto, el cual está comprendido

en una cultura dada, a la vocación hay que atribuirle un carácter de mayor envergadura por cuanto implica una aportación al proyecto de la sociedad. La vocación queda ligada, así, al perfeccionamiento de la sociedad, pues la vocación como quehacer que repercute en la dimensión social tiene, entonces, un beneficio en la escala de construcción del país. Pero en este sentido, todavía hay un alcance más amplio. La cultura no se refiere sólo a unos conocimientos científicos, también lo es de unas creencias que ya están ahí, que componen la realidad y que no están justificadas intelectualmente, esto es, son el suelo en el que el hombre desarrolla su vida. Cada uno siente su vida como una evidencia porque se ve de pronto en ella, lo que acarrea que tenga que hacérsela, buscarse un quehacer individual que parte de una vocación. Y dado que la cultura, en Ortega, está en integración con la vida, como un hecho histórico, hay que ver, asimismo, la vida como vocación. La vocación, por tanto, intensifica la vida y hace que la cultura siga dilatándose.

En otro orden de cosas, se ha hecho énfasis en un valor nuclear de la educación como es el de la creación de capital humano. Este término significa que la cultura que se transmite por medio de la educación a las personas, para formarlas, conmoverlas y moralizarlas, hacerlas mejor para que localicen los cambios necesarios con los que perfeccionar la sociedad, es invertir en capital humano. Con ésta se extraen y exteriorizan las capacidades de las personas que pueden contribuir a la productividad general y, con ello, a la ventura del país. El término de “capital humano” lo dan Theodore W. Schultz y Gary S. Becker, en sus obras *Valor económico de la educación* y *El capital humano. Un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación* respectivamente, a mediados del siglo XX, para referirse a estas consecuencias positivas de la educación. Pero, como ocurre con el concepto de cultura política, Ortega ya apuntó a esas implicaciones educativas. En “Pedagogía social como programa político”, de 1910, concibió la educación como el camino por el que el individuo desarrolla y amplifica conocimientos y competencias, que, a través de programas educativos que saquen provecho de esos recursos humanos, pueden generar transformaciones en el tejido social. Se ha demostrado, por tanto, que esa noción de capital humano es clave en el pensamiento político orteguiano que ha analizado esta tesis doctoral, y se ha puesto de relieve su sentido en la teoría de la cultura política de Ortega. Puesto que la educación es una forma de crear capital humano, este recurso se convertiría en un impulso más sensibilizado para la participación ciudadana en la



realización de un proyecto común de la sociedad. Y la misma intención había que incorporar en la política por su carácter pedagógico atribuido: concienciar al individuo educando su interior e invirtiendo en sus capacidades, a fin de que sus competencias ciudadanas, fruto de sus recursos humanos, repercutiera en el cambio social y de la vida política en el ámbito de un sistema democrático. El fondo de todo ello apelaba a la pedagogía krausista de Giner y el institucionismo, por aquello de que cualquier pretensión dirigida a ampliar meramente el conocimiento no bastaba si antes no lo hiciera en el interior del individuo.

En Ortega, la consolidación de la ciudadanía se explica por su percepción porvenirista. Para ello, dice que hay que asentar una primera base de formación de conciencia cívica, que se basa en comprender que el individuo no está solo, que existe el otro que también tiene unos intereses vitales y forma parte de la realidad social. La formación de conciencia cívica está referida a la empatía y la consideración por la vida del otro. Es la acción de aprehender la vida de los demás, y entender que con este cruce de personas hay que llegar a un trato social, a una sociabilidad donde quede establecido el civismo como marco para la convivencia. Este principio era relevante, para Ortega, con respecto a la conformación de la ciudadanía, porque comprometía a una idea de proyecto común, con la que la sociedad compartiría unos intereses: por un lado, intereses políticos, que llevan a la sociedad a la búsqueda de un bienestar y progreso comunes; por otro, intereses vitales, pues la sociedad la componen personas en las que radican propósitos tanto individuales como colectivos. En esta línea estaba dirigida la educación, con una función que no constriñera a los ciudadanos como instrumentos para el Estado, sino que fuera estimuladora de la vitalidad humana, y a la que tenía que acogerse la política para no ser un obstáculo a las aspiraciones de las personas.

Éste era el diseño en que, desde la formulación de la conciencia cívica en su fondo social más básico, se fundaría la ciudadanía. En consecuencia, tal y como ha sido abordado en el capítulo 4.2, la definición orteguiana de ciudadanía es la que parte del hecho de la voluntad civil para la reunión y poner en contraste diversos puntos de vista con objeto de fijar unas pautas de convivencia, de donde determinar una conducta política de la ciudadanía en la participación de la vida pública y en lo que tenga que ver con el sistema institucional del Estado. Esta idea de ciudadanía se hizo más aguda en el Ortega de los años veinte, a raíz del ascenso de las masas en política. Con la acción

directa de las masas (lo que da lugar al hombre-masa propiamente dicho) veía un riesgo de barbarie. Sus actos naturales son la grosería y el insulto, un trampolín hacia el incivismo. Y esto unido al acceso del poder público llevaría a una cierta visión de homogeneidad para la sociedad, donde se hallarían resultados de sectarismo. Por eso, para Ortega, si la conciencia cívica era para ser consciente de la vida del otro, la ciudadanía significaba convivir con el que piensa de distinta manera. Y lo que podía dar garantía de este código era el método de representación política de la democracia liberal, ya que ciudadanos con diferentes convicciones políticas podrían verse representados en un parlamento, donde las ideologías se enfrentan pero están resguardadas debido, precisamente, a que no sucede una acción directa sobre el uso del poder público y, por tanto, existe una posibilidad más reducida de aniquilación de la pluralidad política. La teoría de la cultura política de Ortega se acoge, así, al sistema democrático-liberal, por lo que supone un principio de ciudadanía que por medio de la representación ve más viable un proyecto de convivencia de partes diversas. La participación de sectores contrarios entre sí, como también contrarios al poder público del Estado que previnieran del democratismo, fue visto por Ortega como una medida de seguridad de la idea liberal. De este modo, las personas se unirían a un proceso histórico de civilización indistintamente de su condición política o de otra índole.

En efecto, en el trasfondo de esta misión histórica de la sociedad se hallaba el carácter aristocrático al que había que acudir, ya que era el modo con el que la sociedad podría regirse por un poder espiritual. Ortega lo entendió de esta manera: toda sociedad que avanza se debe a la responsabilidad que los individuos asumen para elevar el nivel de autoexigencia con el que crecer como personas, e impulsar con ello el compromiso de la sociedad a la misión histórica de realizar un proyecto de convivencia. Sobre la base de ese carácter aristocrático, que estructuraba a la sociedad en élites y masas, el poder espiritual tenía que ser educado por las élites, porque Ortega las consideraba como agentes históricos que inculcarían la transformación social, de acuerdo con un modelo de ejemplaridad que proporcionaría una mayor humanización y evitaría la confrontación de los individuos en términos de clases. Basado en el esquema de Saint-Simon, el poder espiritual orteguiano incidía en la organización de los individuos, conforme a esa relación educativa de élites-masas, para la sensibilización y participación de un proyecto común de sociedad.

En el capítulo 4.3, se ha prestado atención a una controversia que surgiría de este planteamiento del poder espiritual, como del concerniente a las élites en el capítulo 6.3, para tratar de valorar estos rasgos de la teoría de la cultura política orteguiana en el contexto de la actualidad. Si el poder espiritual es la organización de los individuos para tomar conciencia social y construir un destino común, mediada esa organización por la tarea educativa de las élites, la interrogante gira en torno a saber si se sigue el procedimiento adecuado por el que se forman las élites. En muchos casos, las sociedades no logran sus proyectos y fracasan en el intento de dar con una vida en un bienestar mejor, lo que pone de relieve la necesidad de un poder espiritual, pero, sobre todo, de unas élites que ejerzan su papel suscrito al tiempo histórico determinado. Esto quiere decir que, en una cuestión como la de la cultura política, que exige adaptarse al tiempo histórico en que se vive para debatir, interpretar y reflexionar sobre los asuntos de directa incumbencia de la sociedad, cualquier proyecto de vida en común puede verse malogrado si las élites quedan perpetuadas por el hecho de haber sido un día un modelo que seguir, por ser seguidas por militancia sin ningún tipo de cuestionamiento o por estar cerradas a alguna propuesta de reforma. Muchas veces surge una crisis histórica por ausencia de las élites, pero otras porque éstas no aceptan el relevo o la voz de los educandos, y de ahí que las crisis sean también endémicas, sistémicas, de ideas y de valores. En ocasiones, los propósitos que tratan de llevar adelante las élites son caducos o, simplemente, repiten modelos de sus maestros, que, cuando no se ajustan a las necesidades históricas de las personas, ofrecen poco provecho hasta el punto de deshumanizar sus programas de educación y de cosificar a los individuos (bien en la escuela, la academia, la empresa, la gestión de legislaciones). La pretensión de perpetuidad de las élites infringiría el sentido de historicidad, lo que manifestaría que no hay una cultura política que, por definición, se asienta sobre ese sentido de historicidad, ni una opinión pública crítica en la sociedad. Esa pretensión transmite un mensaje confuso, el de que los individuos se preocupen más por mejorar su posición social, lo cual en ningún momento es repudiable ni perverso; pero delataría la falta de visión pública y de conciencia cívica de contribuir a un bien mayor para la sociedad. Sin la sensibilidad de que para un bien común tiene que haber relevo generacional de élites educadoras en cada gremio, incrementar el nivel histórico del proyecto de convivencia, que implica abrir el camino a las generaciones venideras, se hace una acción impracticable.

En una crítica de la teoría de las élites de Ortega, Jéferson Assumção traslada aun así la línea general de este razonamiento que se acaba de exponer al contexto español del primer tercio del siglo XX, y cuestiona el papel de ejemplaridad de las élites que postulaba el filósofo madrileño. Dada la crisis histórica que no fue posible reconducir, no cree que hubiera que considerar que esas minorías selectas mejor formadas fueran capaces de ejercer un paradigma de vida que motivara su imitación mediante la docilidad de las masas. Assumção sí mantiene que el hombre-masa vive sin esforzarse por reflexionar qué proyecto vital forjarse en el fondo de una conciencia histórica, y que se deja llevar por la inercia de opiniones públicas que hace suyas. Por este motivo, desde el propio pensamiento orteguiano afirma que las élites que surgen de las masas están integradas también de hombres-masa, que son personas mediocres que no se han esforzado por intensificar la cultura, y así los casos de los que forman las élites: científicos, académicos, profesores...<sup>723</sup> Habría que ver hasta qué punto las élites, una vez configurada una propuesta de intensificación de la cultura y de proyecto de vida, tendrían la voluntad de comprometerse con una misión histórica para la que cuyos quehaceres y esfuerzos no sólo pueden realizar las masas. En el compromiso de las élites ha de estar incluido también estar dispuesto a implicarse en prácticas cotidianas que son las que materializan el plan ideado. Es así como las minorías educadores de las masas demostrarían la efectividad de su ejemplo, y el trabajo conjunto de la sociedad formada por la relación de colaboración entre minorías y masas, entre unos y otros, podría conseguir el resultado social pretendido.

En la época de Ortega, como en cualquier otra que atravesase momentos de crisis, se estaba produciendo un vacío de poder espiritual. Bien por su inexistencia, o bien por deserción, las élites no desempeñaban el papel que Ortega les atribuye, y, entonces, ese papel lo termina haciendo alguien. A la sazón, el hombre-masa se encuentra ocupando ese lugar, aunque sin hacer el esfuerzo por comprender su circunstancia y dar con principios que rijan su realidad. En este escenario, cambian las vocaciones colectivas que alteran el sistema de prestigios sociales. Desde la filosofía orteguiana, a lo que cabe aludir es a aquellas élites que, a pesar de las dudas que pueda presentar su rol como se ha comentado arriba, tienen la vocación colectiva de guiar con el fin de organizar la

---

<sup>723</sup> Jéferson ASSUMÇÃO, *Homem-massa. A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada*, prólogo de Javier ZAMORA BONILLA, Editora Bestiário / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Porto Alegre, 2012, pp. 128-131 y 138.

sociedad por medio de un poder espiritual. Desde este presupuesto, las élites escalan socialmente y su cometido gira en torno a la transmisión de una cultura de la regeneración sustentada en la unidad, la sensibilidad por los asuntos de la vida pública y la disolución de intereses parciales que originan crisis históricas y revoluciones. Las élites aquí tienen una responsabilidad, que conlleva educar el propio acto de responsabilizarse, de mostrar a la sociedad que la evolución se debe a algunos principios como el civismo, la ética, la tolerancia, la convivencia y el sentido crítico de la realidad en que vive. De acuerdo con esto, según Ortega, la sociedad requería de un proyecto común que se desplegara teniendo en cuenta esos principios, y donde la política fuera entendida como medio por el que alcanzar objetivos que respondieran a sus necesidades.

Por consiguiente, conforme a los principios mencionados, la sociedad elabora un proyecto común como quehacer por el que dotarse de una vida mejor. Para esto tiene que adquirir una cultura política como nueva actitud ante el espacio público, con la que buscar posibilidades preferibles de convivencia en orden a un sistema de creencias, valores y normas. Todo ello queda comprendido en lo que Ortega entiende por nación, cuya idea significa un propósito de vivir juntos en las mejores condiciones y para lo que el Estado es visto, considerado o implicado como un aparato de servicio a ese propósito.

Para este asunto, lo que mantiene esta tesis doctoral es que la teoría de la cultura política orteguiana plantea la nación en estos términos: 1) Se distingue del Estado en el sentido de que, como proyecto de vida en común, es un orden previo al Estado; pero no como un suceso que ocurre antes en el tiempo, sino a nivel teórico como presupuesto metodológico, a fin de evitar que, como espacio de libertad que es más vulnerable, sea absorbido por el Estado que tiene la fuerza instrumental. 2) Como dimensión pública, implica un programa de educación política para su construcción, para que los individuos dispongan de una comprensión del hecho político que encauza ese proyecto constructivo. 3) Es el espacio de la libertad del individuo y la sociedad del que surge la consecución de su proyecto de nación, por lo que se atribuye al Estado un papel moderado que facilite aquella libertad y atienda a los intereses comunes, y se le marcan unos límites en su potestad sobre el poder público en el entorno de un sistema político.

Así, entonces, en el capítulo 5.1, se ha puesto el acento en que confundir o identificar Estado con nación daría por sentado que el individuo se define en función de las preferencias que tengan las instituciones. Ha sido defendido, por tanto, el argumento de que el centro de la filosofía orteguiana es la vida del individuo y su libertad, y es desde esta realidad de donde parte una decisión compartida de emprender nuevos caminos hacia aquello que se cree mejor, como en el caso de realizar un proyecto de nación. Por este motivo, se ha destacado, completando ese argumento en otras partes como el capítulo 5.3, que Ortega diferencia primero nación de Estado al menos desde un punto de vista teórico. Otra cosa es que en la práctica exista una sensación, o se dé, incluso, de hecho, el mecanismo de que el Estado determina la vía por la que marcha el proyecto de nación, debido a coyunturas históricas que originan todo tipo de relaciones, vinculaciones y concordancias entre nación y Estado. Pero el presupuesto hallado en la filosofía política orteguiana es que los individuos preexisten ontológicamente al Estado, lo que hay que entender como que son ellos mismos los que en un momento histórico lo crean, y, en este sentido, tienen la posibilidad de reobrar sobre él. Ciertamente, el hombre se encuentra al nacer en una sociedad dada, con un sistema de vigencias que comparte con otros individuos, y entre cuyo sistema está el Estado. En este planteamiento, dar forma a un proyecto de nación para ver realizados mejores modos de vida se consigue por una amplificación que la sociedad hace de su dimensión política. Y la libertad de unirse un individuo a la nación hay que comprenderla, por un lado, ontológica por ser la realidad primaria del individuo y su vida, y, por otro, como espacio común de encuentro, consenso y disenso en el que el individuo se encuentra una realidad social que puede transformar o no, en función de las oportunidades que aparezcan en ese espacio común. Ajustándose a esta iniciativa, el Estado tiene que constituirse con la función de propiciar el proyecto de nación como vida en común y asistirlo.

Sobre este principio fundamental, esta tesis doctoral se ha acogido a la definición de nación que aparece en *España invertebrada* como “proyecto sugestivo de vida en común”, donde proyecto quiere decir el estímulo o iniciativa que pone en marcha una convivencia, el impulsor de una relación entre individuos que tratan de entenderse para hacer algo juntos. La convivencia aquí aludida no es sólo el hecho de que las personas se junten sin más, sino que apunta a que se juntan para conseguir algún propósito. La nación, entonces, no consistiría en un origen de un tiempo pasado que se mitifica, sino

en la idea de hacerse un proyecto de futuro. La influencia más clara de esta idea de nación Ortega la toma de Renan, que en *¿Qué es una nación?* expresó que el paradigma de nación no eran las grandes hazañas del pasado ni la representación de hombres memorables, sino la voluntad en el presente de querer hacer una vida en común. La acepción de convivencia aquí referida no es atribuible a otras formas como las agrupaciones primitivas, las tribus, las culturas nómadas o algunos tipos de comunas. Está relacionada con los miembros de una sociedad política que se forjan una idea de nación como proyecto de vida, y, de acuerdo con esto, concibe el Estado como un sistema por el que se ponen en funcionamiento instrumentos para realizar ese propósito.

Se ha aludido, por ello, al ejemplo que pone Ortega de la unión de Castilla y Aragón que dio lugar a la unidad española no entendida como un vivir juntos sin más, sino para conseguir objetivos con los que se vieran realizados modos de vida mejor. Esto supuso la unión de caracteres opuestos que buscaban su compatibilidad bajo el halo de un futuro de proyecto, que invitaba a la colaboración por la persuasión de que mediante una convivencia se lograrían cosas mayores. Se puede atender a la objeción de que los Reyes Católicos crearon un nuevo Estado que fue el que dispuso un proyecto de vida en común. A lo que cabe objetar que el Estado, en efecto, fue un instrumento que sirvió al propósito de que la nación se viera realizada, y, en este sentido, como se ha manifestado arriba, la nación es un presupuesto del que partir como fundamento filosófico. Castilla y Aragón se unieron con una idea de nación, y esa idea contenía la finalidad en un momento dado de conseguir aspiraciones de vida mejor mediante un proyecto en común, y donde la función atribuible al Estado era prestarse a su consecución. A este respecto, otros rasgos como el de la sangre, el idioma, la geografía y la tradición no son indicativos en la fundación de una nación, como tampoco para que sea permanente en el tiempo. Esos rasgos contribuyen a su consolidación.

Andrés de Blas ha observado alguna complicación en el concepto de nación orteguiano, aunque sin descartar su coherencia. La nación política determinada por la voluntad, la historia y el porvenir estaría en disonancia con la declaración de una nación cultural. Con esta segunda designación se aducen criterios esencialistas, sobre todo en el contexto de la II.<sup>a</sup> República donde Ortega apelaría a una forma conservadora según un paradigma objetivo, al hablar de la nación como una comunidad de destino ante la

preocupación por el rumbo del régimen de 1931<sup>724</sup>. En esta tesis doctoral no se ha mantenido este argumento de nación cultural en Ortega, ni siquiera por la clara herencia alemana del asunto de la cultura y los términos señalados por los románticos. La concepción de nación prevalente es la de nación política desde una perspectiva renaniana de corte subjetivo-voluntarista para realizar un proyecto nacional de vida en común, y para lo que exigía una cultura política como nueva actitud de situarse ante la política de la Restauración. Y, en cuanto a lo relacionado con la cultura, se ha puesto énfasis, en este paradigma subjetivo de nación política, en que obedecía al ámbito en que se realiza la vida humana y se intensifica la realidad del hombre, como también a la necesidad de adquirir competencias por medio de la formación y la educación política al tratarse de recursos que posibilitarían la nación.

En consecuencia, Ortega piensa que para el caso español no habido ocasión para una nación atestiguada. La visión que se hizo de la historia de España está justificada sobre un fundamento filosófico, que respalda su teoría de la cultura política de hacer nación mediante un proceso educacional. La razón que da es que la masa siempre ha sentido odio por aquéllos que han mostrado una actitud de esfuerzo y habrían prescrito modelos de vida ejemplares que servirían de guía a los demás. Pero, para Ortega, la masa había preferido hacer oídos sordos y tener como referencia sus propias ideas sobre lo social, la moral y la política. Esta prioridad, influida por el sustrato pasional, arriesgó los momentos oportunos para la decisión de un proyecto de nación, en los que las élites tienen el desempeño de educar a la masa, sobre la base de un programa de civismo, convivencia y actitud crítica ante la realidad en que se vive, en suma, de la responsabilidad de comprometerse con un programa de vida en común. Para Ortega, la historia de una nación es posible cuando hay una estructura social basada en la ejemplaridad que educan las élites y una masa que las secundan. Otra cosa es la problemática que podría darse en el papel asignado a las élites, como ha sido abordado arriba. En suma, esa estructura social que organizaría a los hombres para la consecución de una obra común Ortega la formuló como nación y trabajo, por lo que la obra común sería construir un futuro desde el trabajo hecho en el presente, idea también renaniana

---

<sup>724</sup> Andrés DE BLAS GUERRERO, “Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 657-658.



en tanto que el trabajo desempeñado todos los días es un principio moral que se preocupa por la nación como porvenir.

La nación es vista como un dinamismo por el filósofo madrileño, y el procedimiento que ponía en marcha ese dinamismo lo denominó localismo. En éste hallaba la conciencia de comunidad de la que parte un proyecto de vida en común, y desde la que se podía hacer posible la nación y el nacionalismo español. Esto hay que entenderlo como un programa de nacionalización que da solución a los particularismos y los nacionalismos excluyentes, que ponían en riesgo la voluntad de vivir juntos y la cohesión como elementos en que se sustenta el concepto de nación. El localismo, entonces, como base de la convivencia, tiene un sentido de integración de las partes que favorecen el proyecto de nación. Se declara, así, el carácter historicista de la nación, por cuanto la integración de las partes hasta totalizar una unidad obedece a un proceso histórico que hay que concebir puntual, ya que la historia es un transcurrir y esto supone temporalidad, transitoriedad.

Con la nación concebida como integración, Ortega trata de alegar la incongruencia de la visión nacionalista. Porque, cuando una parte pretende reafirmarse, lo que termina haciendo es negar las demás. El concepto de nación remite, de este modo, al escenario europeo, según lo cual habría que ver las naciones sostenidas en una sociedad de mayor envergadura como la europea. Antes de que pudiera darse cualquier nacionalismo, la sociedad europea ya poseía una historia personal, y compartía unas vigencias de valores, creencias y cultura política. El hecho de una reafirmación nacionalista por alguna de las partes, desechando una conciencia de convivencia para la integración, enturbió el fondo europeo y la universalidad en que radica la idea de nación. En efecto, la declaración nacionalista de una nación sería, así, la negación de todas las demás naciones que están implicadas en la integración, y esto supondría una propia negación de Europa. La óptica europea en Ortega no busca, por ello, una unidad basada en un gobierno superior que malogre las naciones y no respete las libertades individuales, sino el reconocimiento de unas vigencias culturales compartidas que permitirían salir a las naciones de la apatía que manifestaban. Tal reconocimiento de vigencias culturales compartidas suscitaría la integración con la que hacer una vida hacia adelante. Lo contrario era, para Ortega, movimiento de desintegración, que denominaba decadencia.

El mismo ejercicio para la integración de las naciones en un espacio europeo Ortega lo considera para cada nación, donde los intereses particulares tenían que caer en la red de un fondo común, y esto lo precisa a través de la política como acción por la que abarcar todos los intereses en el bien de mayor amplitud de la nación. Puesto que el filósofo madrileño partía de un sistema dominante de usos y actitudes que había hecho de la sociedad una empresa desacertada, la prioridad a la que atendió fue la del cambio de usos y actitudes que dieran un rumbo de proyecto de convivencia, cuya resolución veía en la instauración de una cultura política por medio de un programa de educación política que elevara a la sociedad a un nivel cultural y de discurso político. Esa cultura política tenía que hacer evidente que la política es un medio con el que construir la nación y que el aparato estatal había que ponerlo en un contexto de nacionalización (Estado al servicio de la nación y participación política de la nación, no de determinados grupos o clases). La cultura política aquí era la forma de concienciar tanto a la sociedad como a los partidos.

Ortega mostró preocupación por los acontecimientos históricos, sociales y parlamentarios de la España en que vivió, pero también puso interés en la historia y política de otros países europeos como Inglaterra, Alemania o Francia, lo que influyó en su reflexión sobre los hechos españoles y en la configuración de su filosofía política. Esa concurrencia fue clave a la hora de adoptar un modelo europeo para reiterar un mayor nivel cultural y unos comportamientos políticos de participación ciudadana y reparación de la corrupción parlamentaria. La modernización al estilo europeo del aparato estatal y el ámbito de la sociedad civil se traducían en nueva forma de vida pública y política vigente, en donde la educación ocupaba la labor principal. Este núcleo educacional de la filosofía social y política de Ortega era determinante para formar una actitud crítica en la ciudadanía para la toma de decisiones.

El programa de educación política, por eso, tenía una intención nacional, para hacer una nación mediante la realización de un proyecto cuyo carácter civilizador se constituyera con la organización de la pluralidad de opiniones (donde pudiera darse la discrepancia entre opiniones) y la conjunción de técnica y política (lo que comprendía la síntesis de laboratorio y parlamento, es decir, el procedimiento de medios y fines con el fin de que tuvieran lugar las experiencias sociales y culturales). Para este planteamiento

general Ortega concertaba varios puntos de actuación concretos: formación de élites educativas para dar orientación a la sociedad, transformación moral e intelectual para la corrección del plebeyismo, referencia de valores como cauce de la vida pública, relevo generacional para adaptar la política a cada tiempo y con ello usos como el del Estado, reforma de la estructura institucional, descentralización de la función de poderes (localismo, regionalismo y Estado).

La educación política estaba destinada, por un lado, a involucrar y responsabilizar a los individuos en la sociedad de la que forman parte, y, por otro, a que los políticos centraran sus actividades de partido y parlamentarias tutelando las demandas de la sociedad. La forma de medir los requerimientos sociales es por medio de la opinión pública que los partidos políticos distinguen y la diversifican en la representación parlamentaria que nace del voto. Pero también existen otras acciones cotidianas, y de las que Ortega se hace eco, que se expresan como propuestas de fuerzas civiles, distintas plataformas de grupos que recogen un programa, movimientos reivindicativos o medios de información. Tanto la opinión pública que se declara en el sufragio como los otros conjuntos de exigencias sociales hay que entenderlos como agentes del proyecto de nación que se quiere hacer, y que en ese sentido están *haciendo* la nación; y para tal menester es moldeado el aparato del Estado. El sistema político y de poderes públicos concilia ambos extremos, regidos por derechos y deberes de los ciudadanos, pero sin que se reprima la libertad individual. El Estado es visto por Ortega como el retrato que representa a la nación cuando queda a su disposición.

Éste es el quid del Estado, el de una acción medida para con la vida del individuo, ejercer la función de los poderes públicos permitiendo la realización personal en el seno de la realización de la sociedad que es su proyecto de nación. El individuo vive en un sistema común de usos, pero, a medida que crece como persona e intensifica su realidad. Algunos usos quedan caducos y ponen en dificultad la convivencia. En esos trances históricos la sociedad cae en crisis, las personas sienten esos usos como inservibles y buscan otras convicciones para su vida, momento también en que aparecen la arbitrariedad, la disociación y la desorientación como formas sociales rectoras. Y es cuando el proyecto de nación, significado de construcción de una vida en común, se hace confuso y se desvalora. De ahí que, desde el pensamiento político de Ortega, la convivencia apela a un proyecto de nación que oriente un sistema de usos compartido

para aquéllos que viven en sociedad. Y entre esos usos se precisa el del Estado, como el instrumento de la sociedad que hay que actualizar según transcurre la historia, porque la sociedad hace la nación dependiendo de las experiencias temporales que se suceden, y a las que cubre por ser circunstancias en las que se encuentra.

En el “[Discurso en el Teatro Principal de León]” de 1931, Ortega habla del Estado como una máquina que la nación construye para aprovechar sus prestaciones en la vida pública. Para este procedimiento afirma que primero hay que marcarse los objetivos que se quieren alcanzar con esa máquina, y después construir esta máquina con arreglo a los objetivos diseñados. Aquí puede preguntarse quién marca tales objetivos, por lo que cabe recurrir a un procedimiento de sentido común. En el marco de las instituciones, los representantes políticos emplean las técnicas legislativas para poner a disposición de la sociedad los recursos administrativos y los poderes públicos, que están dirigidos a dar respuesta a sus necesidades. Los objetivos marcados que se desean alcanzar por la máquina estatal vienen remitidos, en el fondo, por la sociedad, que son procesados (o deben serlo) por las instituciones de acuerdo con los principios básicos de lo que hay que entender por constitucionalismo. Como se ha indicado en el capítulo 6.3, el sentido del constitucionalismo radica en el cumplimiento de un orden jurídico de los poderes públicos que ofrezcan autonomía a la ciudadanía y garanticen los derechos humanos y el desarrollo vital de la sociedad.

Referirse a pensar los objetivos a los que tiene que ajustarse el Estado es dar por hecho que previamente tiene que haber una nación. En Ortega, no puede crearse un Estado sin nación de la que partir. En esta tesis doctoral se ha hecho una precisión conforme a esta proposición, y es la de distinguir esa idea de Estado de lo que se define como Estado-nación, el cual hay que divisarlo en relación a un territorio y a la población que se cuenta en éste, regido por un gobierno que tiene potestad sobre ese territorio y sobre el que ejerce el poder. El Estado-nación, por tanto, determina unas técnicas de administración y soberanía, mientras que el Estado, tal y como es pensado por Ortega, alude a sus funciones de servicio a la sociedad y está dirigido a cubrir las necesidades que aparecen según su situación histórica. Obviamente, el Estado, para Ortega, también se refiere al dominio que tiene sobre un territorio y la soberanía que se limita a éste, pero lo que trata de esclarecer con su definición es la filosofía que hay detrás de él.

Con respecto a ese punto de que el Estado se crea atendiendo a una nación previa, hay que clarificar lo siguiente. Se ha hecho hincapié en esta tesis doctoral, sobre todo en los capítulos pertinentes, en la idea de nación como proyecto de convivencia de la sociedad y en el Estado como aparato de servicio a ese propósito, y a la relevancia de la cultura política en todo ello. Se ha subrayado que existen discrepancias cuando se aborda este tema, a la hora de definir ambos conceptos y dictaminar su relación en el pensamiento político orteguiano. Y se ha resaltado, incluso, que algunos intérpretes los confunden. La defensa que se ha hecho en este trabajo doctoral es la prioridad de la nación sobre el Estado desde un fundamento teórico, lo que conlleva no obviar este planteamiento: la creación de un Estado asiste un proyecto de vida en común, para que un propósito de nación sea realizado, sin que haya que pensar que exista una organización nacional *pura*, al modo de naciones étnicas o raciales, que construye un Estado. Podría darse este caso, pero no es lo mantenido aquí. El Estado, con su aparato institucional, encauza un proyecto de nación, lo que hay que comprender como amoldándose a ella a fin de darle desarrollo como proyecto común, y éste en Ortega remite a la idea filosófica de la que partir. Este razonamiento de ver el lugar destacado de la nación teniendo en consideración el papel del Estado sería aplicable, por ejemplo, a la unidad de Castilla y Aragón.

El principio radical al que remite la filosofía política orteguiana es el de la vida del individuo, que, mediante su dimensión social, está en el seno de una cultura a nivel grupal, y para cuyo proyecto de vida común se sirve del sistema institucional. Por este motivo, ha de permanecer un equilibrio entre el extremo más impersonal y con más fuerza que es el Estado y el de mayor indefensión y vulnerable que es la vida humana, a la que Ortega atribuye un valor superior. El Estado es una técnica instrumental que asiste al individuo y la sociedad para ver alcanzados sus objetivos. Si se pervierte este sentido y son el individuo y la sociedad los que pasan a estar al servicio del Estado, entonces se vive para el Estado y se desestima el valor de la vida humana, el ámbito del que se originan posibilidades de intensificación cultural.

Cuando Ortega dice que hay que reforzar el Estado, como hace en “Agrupación al Servicio de la República.— Circular” de 1932, se refiere a prevenirlo de invasiones que, aprovechando la fuerza de su poder público, pase a ser considerado una razón de

Estado, y que no esté concebido para favorecer el proyecto de nación y amparar sus propósitos. En este razonamiento es estimada la prioridad de la nación como una realidad previa que se da o es posible darse. Arguye varios criterios en la línea de un orden riguroso, no en una dirección cronológica: el Estado avala las vidas de los individuos y sus quehaceres, así como los comportamientos que como ciudadanos expresen en la vida pública; el poder público es la norma a la que atenerse, pero su depositario es la sociedad en su proyecto de nación como vida que se realiza en común, lo cual lleva a una cultura política instaurada que tenga una visión interpretativa del Estado, las instituciones y las leyes; la nación es el espacio público en el que se solventan las dificultades que impiden la voluntad de convivencia, y, por ello, la nación como proyecto de vida en común rebate los particularismos, porque es el lugar donde confluyen con ánimo de unidad las aspiraciones de las diversas partes, clases o grupos.

Puesto que el Estado es el instrumento del que se sirve un grupo de individuos, de varios que se unen o de la sociedad en su proyecto de vida en común en un tiempo determinado, el Estado, por tanto, es fruto de un desarrollo histórico. Mediante este desarrollo, según Ortega, se tendría que ir conformando una jurisdicción que contenga unas instituciones, unas leyes y una Constitución a la que se ciñe un régimen de políticas con miras a la configuración de un sistema democrático. La jurisdicción del aparato estatal ha de estar receptiva de la demanda social que deriva de la cultura política que tenga adoptada la sociedad. Esta cultura política, como se ha dicho ya, se sustenta en la formación política de los individuos, la educación de una conciencia cívica, la labor orientadora de las élites educativas, el proyecto de nación y el papel del Estado caracterizado por la medida en cuanto a la realización de la vida personal de los individuos. En suma, por el tiempo histórico de la Restauración en que vivió Ortega, en el Estado urgían reformas en su funcionamiento efectivo, la relación con la nación medida por el servicio a ésta, la democratización del sistema y la libertad de cultos.

Para el propósito de un proyecto de vida en común que significaba la idea de nación, el Estado tenía que estructurarse en autonomías regionales. Ésta sería la fórmula con la que los ciudadanos entrarían en contacto con la vida pública. Y es así como, para el filósofo madrileño, habría vinculación entre ciudadanía, nación y Estado. Los municipios se dotarían de capacidad para actuar en la vida pública en el perímetro de la región autónoma, de donde partiría la fuerza política que sustenta un sistema de

instituciones. Pero la descentralización de la que habla Ortega no es para reducir la potestad estatal, sino para que tenga lugar la vitalidad de los términos municipales, la voz pública con la aspiran a sus objetivos políticos en el entorno de su región autónoma, por lo que el Estado debería hacer coincidir los intereses generales con los de las comarcas. En este sentido, la organización de las regiones autónomas no sería para alegar razones de pasado histórico sino con el criterio de que un proyecto común de futuro sea realizado.

A este respecto, como se ha hecho constar en el capítulo 6.1, en “El Estatuto catalán” de 1932, Ortega distinguió los conceptos de autonomía de las provincias y soberanía. En la autonomía se encuentra un conjunto de poderes, pero no se los crea ella misma sino que son transferidos por el Estado. Esta transferencia no cabe entenderla como conversión de la autonomía en soberana, lo que quiere decir que el Estado puede revertírselos. La soberanía es así, por tanto, el poder para crear o eliminar otros poderes, y atañe al Estado por cuanto a su característica de soberanía unitaria. Según Ortega, el hecho de darse autonomías soberanas llevaría implícita la desarticulación de la soberanía unitaria estatal. Se estaría hablando de una configuración federal, donde no se invocaría a una unidad nacional previa de la que se construye un Estado, sino de una unidad nacional a la que se llega consumado un pacto contractual. Ortega defiende la tesis del autonomismo como fundamento político que reconoce la soberanía unitaria estatal. Mantiene que el Estado es un proceso de construcción sobre la base de una idea de nación, mientras que el federalismo supone la creación de un nuevo Estado desde un Estado al que se le ha despojado parte de su soberanía. En la teoría de la cultura política de Ortega, el federalismo evidencia un Estado en decadencia, ya que su poder unitario es cuestionado, y esto es una tentación para los nacionalismos separatistas. Conviene insistir en que no hay una relevancia de culto al Estado. La estructura en autonomías regionales fundada en la soberanía unitaria estatal era su filosofía del Estado para no restar vitalidad a la sociedad, para impulsarla y hacerla partícipe de la política mediante el localismo. Así, hay tres estratos a la vez con los que el individuo participa de la vida pública en función de los poderes determinados. Con la ciudadanía participa a nivel de Estado, con la provincialidad en una región y con la vecindad en un municipio.

En consecuencia, el perfil de Estado que Ortega ve más apropiado es el que siguiera un modelo liberal, del que dice que así no dejaría sin contenido político a la

sociedad y que la libertad individual no sufriría de ataduras a la intervención de lo público en las parcelas privadas de la vida humana. El Estado es un regulador de los procesos de decisión de los ciudadanos, pero su legitimidad está suscrita a la estimación de la estructura política de la sociedad y el proyecto de vida común de un régimen democrático. Cuando se produjera una pérdida de esa legitimidad, habría que hallar la causa en la creencia de que los ciudadanos no perciben en el Estado el mejor sistema de normas de respuestas a su realidad histórica concreta, y que Ortega lo descifra en un desequilibrio polarizado en el Estado que anula a la nación. Por esta razón, el Estado tiene un condicionante histórico por no poder existir sin la nación, dado que ésta implica una comunidad de individuos en la que rigen usos, valores y modos de convivencia que descansan en una cultura política que traza un destino histórico.

El liberalismo político orteguiano tiene como núcleo al individuo, y desde aquí hay que comprender las relaciones entre persona, sociedad y Estado. Esta tesis doctoral se ha hecho eco, en el capítulo 6.2, de las tres etapas liberales de Ortega, y del debate en torno a sus fechas de inicio y final. El primer liberalismo llegaría hasta 1914, caracterizado por un fondo socialista. El segundo abarcaría desde 1914 hasta principios de los años treinta, donde recurre a la realización personal del individuo y al dinamismo de la sociedad civil, organizada en élites y masas, y llama a prevención del poder desmesurado del Estado. Y el tercero tendría lugar desde la disconformidad de Ortega con la II.<sup>a</sup> República, en el que ofrece una visión más desfavorable del hombre al estilo hobbesiano. En lo que al contexto temporal de la filosofía política que ha estudiado este trabajo doctoral, las dos primeras etapas son las que se han tenido en cuenta. Y ha sido señalado que ambos liberalismos orteguianos, que transcurren por la historia de España del primer tercio del siglo XX (con acontecimientos como la Primera Guerra Mundial, las tomas de poder de comunismos y fascismos o la Dictadura de Primo de Rivera y la llegada de la II.<sup>a</sup> República), tienen un mismo suelo filosófico-político conforme a su teoría de la cultura política y filosofía del Estado. Los dos liberalismos no permutan según la literalidad de su ideología, sino que discurren según las ventajas de su puesta en práctica. El liberalismo socialista trata de aprovechar la utilidad del Estado para elevar el nivel educativo con el que la sociedad puede alcanzar objetivos históricos; y el segundo liberalismo, que puede considerarse plenamente liberal, acude a la moderación del poder del Estado para que no sea óbice de la realización personal del individuo, por cuanto esto supone abrir posibilidades de vida mejor en el seno de la sociedad.



En este sentido, hay un mayor énfasis en que el individuo sea preservado del Estado, idea que Ortega recoge de Mill de acuerdo con la distinción entre el Estado y la protección que corresponde al individuo, ya que el poder público haría más vulnerable a la sociedad en la que está inserto el individuo. Pero Mill ofrece un punto de vista sociológico, pues no coloca al individuo y el Estado en una situación de adversidad, sino que los ve como caras de un mismo cuerpo que es la sociedad. Este enfoque ofrece dudas a la hora de delimitar las esferas de la sociedad (nación) y el Estado. Sin embargo, Ortega lo supera desde un punto de vista político, ya que la consideración de que el individuo y el Estado estén bajo un mismo ámbito de la sociedad llevaría a un colectivismo exacerbado de corte igualitarista. Para Ortega, en coincidencia con Constant, el colectivismo medido por el igualitarismo conduciría a la restricción de la libertad individual, pues ésta quedaría expuesta a la arbitrariedad de la voluntad popular y de las instituciones si se precian de una libertad política colectiva.

Que el igualitarismo entre en acción conlleva una degeneración de la vida pública, y este hecho pone en condición de igualdad no sólo ante la ley, que es lo justo, sino también talentos, capacidades o sensibilidades. El traslado de este planteamiento al ámbito de la democracia es denominado por el filósofo madrileño como plebeyismo. Se refiere a que cuando, por medio de la democracia, no se acepta que los iguales sean tratados como desiguales, entonces existe una actitud plebeya que hace que los desiguales sean vistos como iguales sin más. Apunta, de este modo, como ha sido analizado en el capítulo 6.3, a los principios de la democracia liberal, con los que pretende que no impere un vector democrático ante cualquier situación de la vida humana. Desde esta perspectiva, la democracia penetraría en todo tipo de costumbres, maneras y formas de pensar que nada tienen que ver con la política. Piensa, por ello, que la democracia no sirve para dar respuesta a problemas vitales del individuo, es una forma jurídica y ha de ser, por ello, un mecanismo intransferible de la política, la cual es un asunto secundario de la vida individual. Con la democracia se consolida la justicia en la estructura de la sociedad, siempre que la justicia no suponga un vacío de estructura. Ortega prefiere que haya antes una mínima estructura social que sólo democracia. Si sólo hubiera democracia, los derechos privados se igualarían a los derechos comunes que ya tiene todo hombre por el hecho de serlo, y se estaría dando legitimidad a la igualdad material en los desiguales.

La desigualdad de la que habla Ortega, como argumento de su teoría de la cultura política, fundamenta la estructura social que divide en élites y masas, donde el esfuerzo por la excelencia de las élites es representativo para las masas, pues significa la prevención del igualitarismo que vendría de una democracia sin valores de la vida pública. Estos valores destacan los comportamientos, la función de las instituciones y la actividad parlamentaria con arreglo a una jerarquía. En caso de entenderlos mediante el igualitarismo, los usos sociales se relativizarían y quedarían en entredicho la acción indirecta practicada con el ejercicio de representación y la privacidad de los individuos al verse invadida por la forma jurídica del mecanismo democrático.

Así, entonces, la democracia en Ortega es un método para la toma de decisiones políticas a través de los representantes de los ciudadanos, es el método con el que se enlaza a los ciudadanos con el poder del Estado y legaliza, de este modo, la opinión pública. Y con la democracia el Estado, constituido en autoridad, expresa el poder, pero sin olvidar que este poder proviene de la opinión pública. Poder y autoridad son la causa formal del Estado, aunque la causa vital hay que hallarla en la opinión pública, que es el modo con que la sociedad demanda sus necesidades. Por éstas el Estado tiene que constituir sus órganos de poder y autoridad, con el fin de que sean ejercidos sobre la base de legitimidad de la opinión pública. A veces la opinión pública no es legítima, cuando sólo alude a criterios del presente caracterizados por intereses parciales. La legitimidad también se sujeta a usos sociales que están determinados por formas del pasado que siguen vigentes. La legitimidad, en el fondo, requiere de un acto de responsabilidad por parte de los ciudadanos, ya que las decisiones políticas son las que configuran esa legitimidad que será amparada por un marco de normas y un sistema institucional. En aquella responsabilidad, por tanto, tiene que haber una preocupación por el bien de la sociedad y ha de estar fiada por la consideración por los demás, por comprender la vida del otro.

Nuevamente, la educación aparece como el recurso por el que se sensibiliza a la sociedad de que afecta a todos aquello que compromete su curso histórico. Un poder espiritual que fije una actitud solidaria es favorable para el bien de la sociedad. La cultura política que se instaure ahí conlleva un aumento de conciencia cívica, con la que los ciudadanos se implican y responsabilizan de la preservación de un orden social y

político. Aplicar este comportamiento al mecanismo democrático exige, para Ortega, unas bases liberales de respeto a las libertades individuales y unas limitaciones a los que gobiernan para que resuelvan, en representación, los contratiempos políticos por medio de las funciones moderadas del poder del Estado. De acuerdo con ello, la teoría de la cultura política de Ortega es concebida como cultura democrática liberal.

Atendiendo a otro estado de cosas, antes que hablar de éxito o fracaso en la teoría de la cultura política orteguiana, es preferible verlo de esta manera: por un lado, la teoría se configuró con una lógica que respondía a la situación socio-política de esa época; por otro, no terminó de consumarse plenamente. Esto no quiere decir que sea preciso abrir un debate sobre si la teoría y la práctica se correspondieron. Podría alegarse que, desde criterios metodológicos científicos, teoría y práctica son inseparables, pues incumben a un mismo objeto de estudio, y, en el caso de Ortega, así ocurría para el problema social, político, educativo, moral y científico. Lo que conviene matizar es que la teoría de la cultura política orteguiana no tuvo su reciprocidad en la realidad por falta de un procesamiento completo a través de todos los caminos, como, por ejemplo, el del parlamento dada la peculiaridad social y política de la teoría en cuestión. Se puede decir que la participación del filósofo madrileño en la vida pública fue todo aquello que reflejó por cualquier medio; pero, en cuanto a lo pertinente a la vida estrictamente parlamentaria, fue un terreno que no llegó a conquistar: la Liga de Educación Política no se convirtió en partido político y la Agrupación al Servicio de la República tuvo una corta existencia.

Ciertamente, contó con varias infraestructuras necesarias para que un conjunto de ideas e intenciones tengan materialización. Contó con la voluntad personal de la que hay que partir para emprender algo. Dispuso de medios de prensa con los que pudo dar a conocer su pensamiento político. Estuvo en contacto con intelectuales y políticos de la época de distintas generaciones, con los que podía contrastar intereses y proyectos de reforma. Mantenía correspondencia, reuniones y debates con otras personas que compartían el mismo deseo de regeneración de la vida pública, desde el mundo del periodismo y la literatura hasta la filosofía y la economía. Formó varias asociaciones culturales dirigidas a la sociedad civil, para que ésta tomara conciencia de la participación ciudadana en la política. Y llegó al parlamento, tras un amplio bagaje de desarrollo de su teoría de la cultura política y filosofía del Estado que completaban un

programa de actuación para su puesta en funcionamiento. Todo ello no es escaso, e, incluso, permite algunos resultados en un país. Pero la instauración de esa cultura política (sobre la base de la formación, la educación política, la conciencia cívica, la ética y un sistema institucional receptivo del proyecto de una sociedad) en la España en que vivió Ortega, solicitaba algún paso prolongado en el tiempo en el espacio de las instituciones. Sería el ejemplo de un grupo parlamentario que aprovechara los organismos jurídicos para dar impulso al modelo de sociedad en que creía, como también que aceptara el desgaste de la batalla legislativa, con la que entretanto prosiguiera con la representación de una opinión pública de base liberal. Para todo fenómeno social (propuestas, objetivos, necesidades que resolver) que al final implica un asunto público, hay que acudir a su sistema institucional (bien por lo que ampare su código normativo, o bien, porque, si no está recogido en él, se demanda su sensibilidad como aparato al servicio de la sociedad), que arbitrado por términos constitucionales y democráticos requiere del entorno de la práctica política.



# Bibliografía

## Fuentes primarias

### Del Archivo de la Fundación Ortega-Marañón: Correspondencia

- ACUÑA, José de, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 27-III-1914, C-87/1.
- ALCÁNTARA, Francisco, carta a José Ortega y Gasset, [Madrid], 27-III-1914, C-55/21a.
- ÁLVAREZ, Melquíades, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 15-IV-1914, C-55/34a.
- carta a José Ortega y Gasset, Gijón, 20-VIII-1914, C-55/34b.
- carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 15-V-1915, PB-399/5-1 y PB-399/5-2.
- AZCÁRATE, Pablo de, carta a José Ortega y Gasset, Granada, 22-I-1916, C-42/12.
- carta a José Ortega y Gasset, Granada, 30-I-1916, C-55 bis/7a.
- BERNIS, Francisco, carta a José Ortega y Gasset, Salamanca, 29-X-1914, C-56/20a.
- CASCÓN, José, carta a José Ortega y Gasset, Palencia, 13-XI-1913, C-57/24.
- CASTILLEJO, José, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 24-III-1914, C-5/6.
- CAVESTANY, Pablo, carta a José Ortega y Gasset, Río Negro, 31-III-1914, C-57/36a.
- GARCÍA PÉREZ, Antonio, carta a José Ortega y Gasset, Badajoz, 25-III-1914, C-8716.
- GONZÁLEZ REBOLLAR, Agustín, carta a José Ortega y Gasset, La Laguna, 12-I-1914, C-62 bis/7a.
- carta a José Ortega y Gasset, La Laguna, 6-IV-1914, C-62 bis/7b.
- LORENZO, Félix, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 26-III-1914, C-65/23a.
- LUZURIAGA, Lorenzo, carta a José Ortega y Gasset, La Rúa (Orense), 16-X-1912, C-85/8.
- MACHADO, Antonio, carta a José Ortega y Gasset, Baeza, 18-V-1914, C-25/6.
- MAEZTU, Ramiro de, carta a José Ortega y Gasset, Londres, 14-VII-1908, C-28/2.
- carta a José Ortega y Gasset, [Londres], septiembre de 1908, C-28/4.
- telegrama a José Ortega y Gasset, Londres, 22-X-1913, C-28/14.
- carta a José Ortega y Gasset, Londres, 23-X-1913, C-28/15.
- carta a José Ortega y Gasset, Londres, 21-IV-1915, C-28/17.
- MARTÍN FERNÁNDEZ, Mariano, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 24-III-1914, C-27/21.
- MAURA, Gabriel, carta a José Ortega y Gasset, [s. l.], 15-V-1914, C-67/21c.
- OLARIAGA, Luis, carta a José Ortega y Gasset, Berlín, 18-IV-1914, C-37/6.

- ONIEVA, Antonio Juan, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 27-III-1914, C-87/23.
- ONÍS, Federico de, carta a José Ortega y Gasset, Salamanca, 23-IX-1912, C-38/2.
- carta a José Ortega y Gasset, Oviedo, 16-XI-1913, C-38/6.
- carta a José Ortega y Gasset, Oviedo, 25-III-1914, C-38/7.
- ORS, Eugeni d', carta a José Ortega y Gasset, Barcelona, 28-III-1914, C-38/23.
- ORTEGA Y GASSET, José, carta a Ramiro de Maeztu, Sigüenza, 25-VIII-1910, CD-M/5.
- carta a Luis de Zulueta, Marburgo, 16-XI-1911, CD-Z/9.
- carta a Fernando de los Ríos, [s. l.], 1913, CD-R/47.
- carta a Melquíades Álvarez, [s. l.], 1915, PB-399/5-3.
- carta a Luis de Zulueta, El Escorial, 24-VI-1915, CD-Z/10.
- carta a Gumersindo de Azcárate, [s. l.], [1915], CD-A/60.
- PEÑA, Fernando, carta a José Ortega y Gasset, El Escorial, 25-III-1914, C-87/25.
- RÍOS, Fernando de los, carta a José Ortega y Gasset, Granada, 19-XI-1913, C-42/3.
- carta a José Ortega y Gasset, Granada, 7-II-1914, C-42/6.
- carta a José Ortega y Gasset, Granada, 2-III-1914, C-42/4.
- carta a José Ortega y Gasset, Granada, 9-X-1914, C-42/5.
- carta a José Ortega y Gasset, [Granada], 14-I-1916, C-42/10.
- carta a José Ortega y Gasset, [Granada], 19-I-1916, C-42/11.
- carta a José Ortega y Gasset, [Granada], 24-I-1916, C-42/13.
- carta a José Ortega y Gasset, Granada, 3-II-1916, C-42/14.
- carta a José Ortega y Gasset, Granada, 29-II-1916, C-42/15.
- ZULUETA, Luis de, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 25-VIII-1914, C-54/5.
- carta a José Ortega y Gasset, Madrid, 12-V-1915, C-54/7.
- Convocatoria del Partido Reformista, Madrid, 22-V-1914, PB-399/2.

### **Del Archivo de la Fundación Ortega-Marañón: Notas de trabajo**

- ORTEGA Y GASSET, José, notas de trabajo de la carpeta "B. I", caja 8, carpeta 43, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpeta "Comte", caja 8, carpeta 45, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpeta "Derecho y Estado I", caja 8, carpeta 61, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpeta "Ensayos sociológicos: Notas sobre guerra e historia. Reverso - Trabajo y Deporte", caja 8, carpeta 21, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpeta "España invertebrada – El tema de nuestro tiempo", caja 21, carpeta 10, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpeta "Estado", caja 8, carpeta 54, [s. f.].

- notas de trabajo de la carpeta “Idea - Ser”, caja 1, carpeta 20, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpeta “Lección VII: El Estado”, caja 8, carpeta 30, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpeta “Mauricio Barrès”, caja 7, carpeta 33, [1904].
- notas de trabajo de la carpeta “Nación. Europa, etc.”, caja 8, carpeta 53, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpeta “Sociología y política”, caja 8, carpeta 19, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpetilla “Ética”, en caja 5, carpeta 11, carpetilla 1, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpetilla “[Nietzsche]”, en caja 31, carpeta 3, carpetilla 20, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpetilla “Nietzsche / Ernest Bertram. -Berlín, 1919”, en caja 29, carpeta 39, carpetilla 6, [1919].
- notas de trabajo de la carpetilla “Nota de Renan. ¿A propósito de Renan?”, en caja 3b, carpeta 5, carpetilla 1, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpetilla “Parece corresponder a Vieja y Nueva Política”, en caja 10, carpeta 3, carpetilla 4, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpetilla “Pestalozzi”, en caja 31, carpeta 3, carpetilla 17, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpetilla “Política”, en caja 10, carpeta 4, carpetilla 2, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpetilla “Renan”, en caja 31, carpeta 3, carpetilla 19, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpetilla “Saint-Simon et le Saint-Simonisme”, en caja 31, carpeta 3, carpetilla 13, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpetilla “Tomadas a la carpeta Derecho y Estado para usarlas en «Polibio». Deben volver allí”, en caja 8, carpeta 61, carpetilla 1, [s. f.].

**Del Archivo de la Fundación Ortega-Marañón: Recortes de prensa:**

CAIEL, “Crónica de Madrid”, *Diario de Noticias*, 2-IV-1914, PB-225/20.

GONZÁLEZ REBOLLAR, Hipólito, “La nueva política”, *Diario de Tenerife*, abril de 1914, PB-225/22.

GUIXE, Juan, “Glosas a una conferencia”, *El Mercantil Valenciano*, 28-III-1914, PB-225/19.

MARÍN ALCALDE, Alberto, “En torno de la vieja política. El apostolado intelectual”, recorte de prensa sin nombre del diario, 1923, PB-228/16.

SABORIT, Andrés, “Ortega y Gasset, monárquico”, *Acción Socialista*, 28-III-1914, PB-225/18.



VALDÉS, Francisco, “José Ortega y Gasset”, recorte de prensa sin nombre del diario, marzo de 1914, PB-225/29.

“Alas anquilosadas. Los partidos del turno”, *El País*, 13-V-1913, PB-225/9.

“Conferencia de José Ortega y Gasset en el Teatro de la Comedia”, *El Liberal*, 24-III-1914, PB-225/17.

“Educación política”, *ABC*, 24-III-1914, PB-225/12.

“En la Comedia. Una conferencia del Sr. Ortega y Gasset. «Vieja y nueva política»”, *El País*, 24-III-1914, PB-225/14.

“La conferencia de Ortega y Gasset. Vieja y nueva política”, *El Imparcial*, 24-III-1914, PB-225/16.

“La política vella”, *La Veu de Catalunya*, 30-XI-1923, PB-228/19.

“Spanien”, recorte de prensa sin nombre del diario, 2-IV-1914, PB-225/21.

“Vieja y nueva política”, *ABC*, 24-III-1914, PB-225/15.

“Vieja y nueva política. Habla Ortega y Gasset”, *La Mañana*, 24-III-1914, PB-225/13.

### **Obras completas de José Ortega y Gasset**

10 vols., Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.

Equipo de investigación y edición: Carmen Asenjo Pinilla (tomos I-X), Ignacio Blanco Alfonso (tomos I-VI), Cristina Blas Nistal (tomo VII), Enrique Cabrero Blasco (tomo X), José Ramón Carriazo Ruiz (tomos I-X), Isabel Ferreiro Lavedán (tomos I-X), Iñaki Gabaráin Gaztelumendi (tomos I-X), Patricia Giménez Eiguíbar (tomos VIII-IX), Alejandro de Haro Honrubia (tomo VIII), Felipe González Alcázar (tomos VII-X), Azucena López Cobo (tomos I-X), Juan Padilla Moreno (tomos I-VI), Mariana Urquijo Reguera (tomo IX) y Javier Zamora Bonilla (tomos I-X).

### **Ediciones críticas de obras de José Ortega y Gasset**

*Dos visiones de España. Discursos en las Cortes Constituyentes sobre el Estatuto de Cataluña (1932)* [Con Manuel AZAÑA], edición de José María RIDAO, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2005.

*España invertebrada*, edición de Francisco José MARTÍN, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002 [1.<sup>a</sup> edición de 1922].

*Hegel. Notas de trabajo*, edición de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Abada / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007.

*La rebelión de las masas*, edición de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Tecnos, Madrid, 2002 [1.<sup>a</sup> edición de 1930].

*La rebelión de las masas*, edición de Thomas MERMALL, Castalia, Madrid, 2004 [1.<sup>a</sup> edición de 1930].

*La rebelión de las masas*, 3.<sup>a</sup> edición corregida y aumentada, edición de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Tecnos, Madrid, 2013 [1.<sup>a</sup> edición de 1930].

*Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, edición de Antonio DIÉGUEZ LUCENA y Javier ZAMORA BONILLA, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015 [1.<sup>a</sup> edición de 1939].

*Meditaciones del Quijote*, edición de José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004 [1.<sup>a</sup> edición de 1914].

*Misión de la Universidad*, edición de Santiago FORTUÑO LLORENS, Cátedra, Madrid, 2015 [1.<sup>a</sup> edición de 1930].

“Notas de trabajo de la carpeta *Dilthey*”, edición de Jean-Claude LÉVÊQUE, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 18, 2009, pp. 49-75.

“Notas de trabajo de la carpeta *Prólogo Tocqueville*”, edición de Jaime DE SALAS e Isabel FERREIRO LAVEDÁN, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 20, 2010, pp. 21-42.

“Notas de trabajo de las carpetas *Alrededor de Dilthey desde la razón vital*”, edición de Jean-Claude LÉVÊQUE, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 19, 2009, pp. 33-55.

*Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, edición de Pedro CEREZO GALÁN, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007 [1.<sup>a</sup> edición de 1914].

## Fuentes secundarias

ABELLÁN, Joaquín, “Estudio preliminar”, en Eduard BERNSTEIN, *Socialismo democrático*, estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín ABELLÁN, Tecnos, Madrid, 1990, pp. IX-XXXVIII.

— *Poder y política en Max Weber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

ABELLÁN, José Luis, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid, 1966.

ACEVEDO GUERRA, Jorge, *La sociedad como proyecto en la perspectiva de Ortega*, Universitaria, Santiago de Chile, 1994.

— *Heidegger: existir en la era técnica*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2014.

— *Ortega, Renan y la idea de nación*, Universitaria, Santiago de Chile, 2014.

- AGUILAR, Enrique, *Sobre el liberalismo en Ortega*, Tesis / Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1986.
- *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.
- AGULLA, Juan Carlos, *Sociología de la educación*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- *Educación, sociedad y cambio social*, Kapelusz, Buenos Aires, 1973.
- ALBA TERCEDOR, Carlos, “Proceso y cambio político”, en Ramón GARCÍA COTARELO y Juan Luis PANIAGUA SOTO (comps.), *Introducción a la Ciencia Política*, UNED, Madrid, 1991, pp. 253-297.
- ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., “El tema de la educación en *Cartas de un joven español*, de José Ortega y Gasset”, *Paideía*, n.º 33, 1995, pp. 507-522.
- *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*, Imprensa Nacional / Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- ALMOND, Gabriel y VERBA, Sidney, *La cultura cívica: estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*, Euramérica, Madrid, 1970.
- ALTAMIRA, Rafael, *Problemas urgentes de la Primera Enseñanza en España*, Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, Madrid, 1912.
- *Psicología del pueblo español*, Biblioteca Nueva / Cícón, Madrid, 1998 [1.ª edición de 1902].
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Eduardo, “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 25, 2012, pp. 163-183.
- ÁLVAREZ JUNCO, José, *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 2012 [1.ª edición de 2001].
- ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro F. y VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel (eds.), *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza: nuevos estudios*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2005.
- AMALRIC, Jean-Pierre y AUBERT, Paul (coords.), *Azaña et son temps*, Casa de Velázquez, Madrid, 1993.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londres, 1991.
- ANDREU, Agustín, “Cervantes y Ortega: «El secreto de España»”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 10/11, 2005, pp. 153-175.
- ARANGUREN, José Luis, *La ética de Ortega*, 3.ª edición, Taurus, Madrid, 1966 [1.ª edición de 1958].

- ARAQUISTÁIN, Luis, *España en el crisol (Un Estado que se disuelve y un Pueblo que renace)*, Minerva, Barcelona, [1921].
- ARAS, Roberto E., “Ortega y los universitarios argentinos”, en VV. AA., *Ortega y Gasset en la Cátedra Americana*, Nuevo Hacer / Fundación José Ortega y Gasset Argentina, Buenos Aires, 2004, pp. 197-230.
- ARCHILÉS, Ferran, “¿Experiencias de nación? Nacionalización e identidades en la España restauracionista (1898-c.1920)”, en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 127-151.
- ARRIOLA, Juan Federico, *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2003.
- ASSUMÇÃO, Jéferson, *Homem-massa. A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada*, prólogo de Javier ZAMORA BONILLA, Editora Bestiário / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Porto Alegre, 2012.
- ATENCIA, José M.<sup>a</sup> y DIÉGUEZ, Antonio (coords.), *Tecnociencia y cultura a comienzos del siglo XXI*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2004.
- AUBERT, Paul, “Elitismo y antiintelectualismo en la España del primer tercio del siglo XX”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V, Historia Contemporánea, n.º 6, 1993, pp. 109-138.
- “Un nuevo estilo de discurso público”, *Revista de Occidente*, n.º 192, 1997, pp. 39-46.
- “La propagande étrangère en Espagne dans le premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle”, *Mélanges Casa de Velázquez*, n.º XXXI-3, 1998, pp. 103-176.
- “L’écriture du désastre: discours sur la décadence et projets de régénération nationale en Espagne (1890-1914)”, en Paul AUBERT (dir.), *Crise espagnole et renouveau idéologique et culturel en Méditerranée (fin XIX<sup>e</sup>-début XX<sup>e</sup> siècle)*, Publications de l’Université de Provence, Aix-en-Provence, 2006, pp. 201-232.
- “Pour une histoire idéologique et culturelle des nations méditerranéennes”, en Paul AUBERT (dir.), *Crise espagnole et renouveau idéologique et culturel en Méditerranée (fin XIX<sup>e</sup>-début XX<sup>e</sup> siècle)*, Publications de l’Université de Provence, Aix-en-Provence, 2006, pp. 5-11.
- “Les intellectuels espagnols et l’avènement de la Deuxième République (1930-1931)”, en Angelo COLOMBO (dir.), *Recherches en littérature et civilisation*

- européennes et hispano-américaines. Mélanges Gérard Brey*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2009, pp. 115-124.
- *La frustration de l'intellectuel libéral (Espagne 1898-1939)*, Sulliver, Aix-en-Provence, 2010.
- AUDIER, Serge, *Le socialisme libéral*, La Découverte, París, 2006.
- AUSERÓN, Santiago, *El ritmo perdido. Sobre el influjo negro en la canción española*, Península, Barcelona, 2012.
- AVILÉS FARRÉ, Juan, “Los socialistas españoles ante la Gran Guerra”, *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, n.º 49, 2014, pp. 233-245.
- AYMES, Jean-René, *La Guerra de la Independencia (1808-1814): calas y ensayos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2009.
- AZAÑA, Manuel, *Obras completas*, edición de Santos JULIÁ, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.
- AZCÁRATE, Gumersindo de, *El régimen parlamentario en la práctica*, prólogos de Adolfo POSADA y Enrique TIERNO GALVÁN, Tecnos / Fundación Francisco Giner de los Ríos, Madrid, 1978 [1.ª edición de 1885].
- *Municipalismo y Regionalismo*, estudio preliminar de Justino DE AZCÁRATE y Enrique ORDUÑA, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1979.
- BACIGALUPO, Luis Eduardo, “Ortega y Gasset y la tradición liberal”, *Corinto*, 2006, URL: <http://corinto.pucp.edu.pe/bacigalupo/node/715>.
- BAGUR TALTAVULL, Juan, “La idea de nación en Ortega y Gasset: estado de la cuestión”, *Ab Initio*, n.º 7, 2013, pp. 125-160.
- “José Ortega y Gasset en el movimiento reformista: la Liga de Educación Política Española como proyección del «patriotismo fenomenológico» (1913-1916)”, *Ab Initio*, n.º 10, 2014, pp. 153-188.
- BARKER, Rodney, “El Estado fabiano”, en Ben PIMLOTT (ed.), *Ensayos fabianos sobre pensamiento socialista*, traducción de Carmen LÓPEZ ALONSO, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1988, pp. 45-61.
- BARRÈS, Maurice, *Los rasgos eternos de Francia*, [s. e.], [s. l.], [1917].
- *Un hombre libre*, Moreno-Ávila, Madrid, 1988 [1.ª edición de 1889].
- BECKER, Gary S., *El capital humano. Un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*, Alianza, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1964].
- BENEYTO, José María, “Europa como paradigma de la filosofía de la integración de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Europeos*, n.º 40, 2005, pp. 91-102.

- BENÍTEZ LÓPEZ, Antonio, “El concepto de acción social según Ortega”, *Teorema*, vol. XIII, n.º 3-4, 1983, pp. 505-522.
- BERGER, Stefan, *The British Labour Party and the German Social Democrats, 1900-1931*, Clarendon, Oxford, 1994.
- BERLIN, Isaiah, “Las ideas políticas en el siglo XX” (1950), en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988 [1.ª edición de 1969], pp. 66-105.
- BERMAN, Sheri, *The primacy of politics: social democracy and the making of Europe’s twentieth century*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006.
- BERSTEIN, Serge, “La cultura política”, en Jean-Pierre RIOUX y Jean-François SIRINELLI (eds.), *Para una historia cultural*, Taurus, México, 1999, pp. 389-405.
- BESTEIRO, Julián, *Artículos científicos y pedagógicos (1894-1900)*, introducción y notas de Marcelino CORTÉS VALENCIANO, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2012.
- BIRNBAUM, Pierre, “Critiques du «totalitarisme»”, en Pascal ORY (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Pluriel, París, 1987, pp. 722-733.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio, *El periodismo de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005.
- “El aristócrata en la plazuela”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.ºs 18-23, 2009-2011, pp. 77-125, 57-116, 43-100, 59-116, 57-122 y 27-60.
- BLAS GUERRERO, Andrés de, “Estudio preliminar”, en Ernest RENAN, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Alianza, Madrid, 1987 [*¿Qué es una nación?*: 1.ª edición de 1882], pp. 7-55.
- “Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 647-670.
- “El poder como elemento del Estado”, en Andrés DE BLAS GUERRERO y M.ª Josefa RUBIO LARA (dirs.), *Teoría del Estado I: El Estado y sus instituciones*, UNED, Madrid, 2010, pp. 207-224.
- BRONCANO, Fernando, *Entre ingenieros y ciudadanos: Filosofía de la técnica para días de democracia*, Montesinos, Barcelona, 2006.
- BUSTAMANTE DONAS, Javier, *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?: una visión crítica de la influencia de la tecnología sobre la sociedad en la era del computador*, Gaia, Madrid, 1993.

- CABRERA, Mercedes, “Maura y el regeneracionismo conservador”, en Salvador RUS RUFINO y Javier ZAMORA BONILLA (coords.), *Una polémica y una generación. Razón histórica de 1898. Actas del Congreso “1898: Pensamiento político, jurídico y filosófico. Balance de un Centenario”*. León, 10-13 de noviembre de 1998, Universidad de León, León, 1999, pp. 39-55.
- CABRERA, Mercedes y REY REGUILLO, Fernando del, *El poder de los empresarios: política e intereses económicos en la España contemporánea (1875-2000)*, Taurus, Madrid, 2002.
- CABRERO BLASCO, Enrique, “1912-1916: la conferencia *Vieja y nueva política* en el contexto del Partido Reformista”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 24, 2012, pp. 33-82.
- CACCIATORE, Giuseppe, “Appendice. Vico e Ortega. Note in margine alla critica della ragione problematica”, en *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, il Mulino, Bolonia, 2013, pp. 191-199.
- CACHO VIU, Vicente, “Prólogo. El joven Ortega”, en José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición y notas de Soledad ORTEGA, prólogo de Vicente CACHO VIU, El Arquero, Madrid, 1991, pp. 13-38.
- *Repensar el noventa y ocho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
- *Los intelectuales y la política: perfil público de Ortega y Gasset*, prólogo de José VARELA ORTEGA, introducción y edición al cuidado de Octavio RUIZ-MANJÓN, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- *La Institución Libre de Enseñanza*, edición crítica de Octavio RUIZ-MANJÓN, Fundación Albéniz / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2010 [1.ª edición de 1962].
- CAJADE FRÍAS, Sonia, *Democracia y Europa en J. Ortega y Gasset. Una perspectiva ética y antropológica*, tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2007.
- CALLAGHAN, John, FIELDING, Steven y LUDLAM, Steve (eds.), *Interpreting the Labour Party: approaches to labour politics and history*, Manchester University Press / Palgrave, Manchester / Nueva York, 2003.
- CAMAZÓN LINACERO, Juan Pablo, “La perspectiva internacional de *España* bajo la dirección de Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 8/9, 2004, pp. 109-131.
- CAMBI, Franco, BUGLIANI, Adriano y MARIANI, Alessandro, *Ortega y Gasset e la “Bildung”: studi critici*, Unicopli, Milán, 2007.

- CAMPILLO ORTEGA, José Manuel, “El concepto de vocación en Ortega”, en José GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO (ed.), *Ortega y la filosofía española*, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia / Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, Murcia, 2004, pp. 43-57.
- CAMPOMAR, Marta, *Ortega y Gasset en La Nación*, El Elefante Blanco, Buenos Aires, 2003.
- CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón, “1921-1925: la ampliación del horizonte histórico”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 25, 2012, pp. 27-70.
- CARVAJAL CORDÓN, Julián, “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 79-88.
- CARVALHO, José Maurício de, “Estado e Nação no pensamento de Ortega y Gasset”, *Estudos Filosóficos*, n.º 6, 2011, pp. 124-142.
- CASTILLEJO, José, *Guerra de ideas en España*, Revista de Occidente, Madrid, 1976 [1.<sup>a</sup> edición en inglés de 1937].
- CASTRO, Demetrio y MORALES MOYA, Antonio, “Patriotismo institucionalista. La idea de España en la Institución Libre de Enseñanza”, en Antonio MORALES MOYA, Juan Pablo FUSI y Andrés DE BLAS GUERRERO (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, pp. 347-363.
- CASTRO MONTERO, Ángeles, “La política como empresa pedagógica. Aproximaciones y discursos entre Ortega y Maeztu en torno del problema de España”, *Fundación*, n.º VI, 2002-2004, pp. 397-412.
- “Senderos que se bifurcan: la relación entre Ortega y Maeztu en la Argentina desde la óptica de la revista *Criterio* hacia 1928”, en VV. AA., *Ortega y Gasset en la Cátedra Americana*, Nuevo Hacer / Fundación José Ortega y Gasset Argentina, Buenos Aires, 2004, pp. 279-304.
- CEREZO GALÁN, Pedro, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984.
- “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007 [*Vieja y nueva política*: 1.<sup>a</sup> edición de 1914], pp. 9-91.



- *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011.
- *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012.
- CHULIÁ, Elisa y VINICIO AGULLÓ, Marco, “La teoría política: Algunos debates contemporáneos”, en Michael J. SODARO, *Política y Ciencia Política: una introducción*, McGraw-Hill, Madrid, 2010, pp. 19-31.
- CLÉMENT, Jean-Paul, JAUME, Lucien y VERPEAUX, Michel (dirs.), *Liberté, libéraux et constitutions*, Presses Universitaires d’Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 1997.
- COHEN, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlín, 1871.
- *Kants Begründung der Ethik*, introducción de Peter MÜLLER y Peter A. SCHMID, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2001 [1.<sup>a</sup> edición de 1877].
- COMTE, Auguste, *Cours de philosophie positive*, J. B. Baillière et Fils, París, 1864 [1.<sup>a</sup> edición de 1842].
- *Discurso sobre el espíritu positivo*, edición de Eugenio MOYA, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999 [1.<sup>a</sup> edición de 1844].
- CONILL, Jesús, “Nietzsche y Ortega”, *Estudios Nietzsche*, n.º 1, 2001, pp. 49-60.
- “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 7, 2003, pp. 95-117.
- CONSTANT, Benjamin, *Escritos políticos*, estudio preliminar, traducción y notas de María Luisa SÁNCHEZ-MEJÍA, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- CONTRERAS PELÁEZ, Francisco José, *Savigny y el historicismo jurídico*, Tecnos, Madrid, 2005.
- CORTINA, Adela, *Ética de la empresa: claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 2005 [1.<sup>a</sup> edición de 1994].
- (ed.), *Construir confianza: ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Trotta, Madrid, 2003.
- CORTINA, Adela y CONILL, Jesús, *Democracia participativa y sociedad civil: una ética empresarial*, Siglo del Hombre, Santafé de Bogotá, 1998.
- COSTA DELGADO, Jorge, “Capital cultural, carrera profesional y trayectoria política en la crisis de la Restauración”, *Sociología Histórica*, n.º 2, 2013, pp. 153-180.
- CROCE, Benedetto, *Historia de Europa en el siglo XIX*, Ariel, Barcelona, 1996 [1.<sup>a</sup> edición de 1933].
- CUENCA TORIBIO, José Manuel, *La Guerra de la Independencia: un conflicto decisivo (1808-1814)*, Encuentro, Madrid, 2008.

- DAHL, Robert, *Polyarchy: participation and opposition*, Yale University Press, New Haven, 1971.
- DAHRENDORF, Ralf, *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*, traducción del alemán por Ramón GARCÍA COTARELO, Espasa-Calpe, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1979].
- DARD, Olivier y LEYMARIE, Michel, “Introduction”, en Olivier DARD, Michel LEYMARIE y Neil MCWILLIAM (eds.), *Le maurrassisme et la culture. L’Action française. Culture, société, politique (III)*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq, 2010, pp. 13-16.
- DARDÉ MORALES, Carlos, “Ideas acerca de la Monarquía y las funciones del monarca en el reinado de Alfonso XII”, en Encarna GARCÍA MONERRIS, Mónica MORENO SECO y Juan I. MARCUELLO BENEDICTO (eds.), *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*, Universitat de València, Valencia, 2013, pp. 317-337.
- DARDÉ MORALES, Carlos y VARELA ORTEGA, José, “Los partidos políticos”, en Manuel ESPADAS BURGOS (coord.), *La época de la Restauración (1875-1902)*, vol. 1, *Estado, política e islas de ultramar*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000, pp. 71-92.
- DAVENPORT, Thomas O., *Capital humano: creando ventajas competitivas a través de las personas*, Gestión 2000, Barcelona, 2000.
- DEMPF, Alois, *Filosofía de la cultura*, traducción del alemán por J. PÉREZ BANCES, Revista de Occidente, Madrid, 1933 [1.ª edición de 1932], pp. 17-18.
- DÍAZ, Elías, *De la Institución a la Constitución: política y cultura en la España del siglo XX*, Trotta, Madrid, 2009.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M., “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset”, *Circunstancia*, año III, n.º 6, 2005, URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/355/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/el-heroe-realista-como-modelo-moral--algunas-consideraciones-sobre-la-etica-de-ortega-y-gasset>.
- “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 251-286.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio y ZAMORA BONILLA, Javier, “Ortega, filósofo de la técnica”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015 [1.ª edición de 1939], pp. 9-38.

- DÍEZ DEL CORRAL, Luis, “Ortega ante el Estado”, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 69, 1953, pp. 3-21.
- D’OLHABERRIAGUE, Concha, *Vida y obra de María de Maeztu Whitney*, Eila / Asociación Matritense de Mujeres Universitarias, Madrid, 2013.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás, “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 373-410.
- DONOFRIO, Andrea, *El fracaso del eurocomunismo. Razones y reflexiones sobre el giro del movimiento comunista en Occidente (1975-1982)*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid / Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, Madrid, 2011.
- DOREY, Peter, *The Labour Party and constitutional reform: a history of constitutional conservatism*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2008.
- DUFOUR, Éric, *Hermann Cohen: introduction au néokantisme de Marbourg*, Presses Universitaires de France, París, 2001.
- DUVERGER, Maurice, *Les partis politiques*, Librairie Armand Colin, París, 1976 [1.<sup>a</sup> edición de 1951].
- ELORZA, Antonio, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984.
- ESPINOSA RUBIO, Luciano, “Ortega y Gasset: El imperativo de la reflexión política”, en M.<sup>a</sup> Carmen PAREDES MARTÍN (ed.), *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 69-99.
- FABRA RIBAS, Antonio, *Origen y carácter del movimiento laborista*, Calpe, Madrid, 1924.
- FERNÁNDEZ AGIS, Domingo, “Reflexiones sobre algunas propuestas de «vertebración» de España”, en Francisco VALIDO, Agapito MAESTRE y Domingo FERNÁNDEZ AGIS (eds.), *El proceso de unidad europea y el resurgir de los nacionalismos*, Euroliceo, Madrid, 1993, pp. 111-150.
- FERNÁNDEZ SANZ, Amable, “El problema de España en el pensamiento de Ortega y Azaña hasta 1914”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 3, 1998, pp. 59-73.
- FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1958.

- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, 2.<sup>a</sup> ed. revisada, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005.
- “La definición del derecho como uso de Ortega y Gasset”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 465-504.
- “Minorías y masas: ni dirigentes ni dirigidos”, en Diego MEDINA MORALES y José J. ALBERT MÁRQUEZ (coords.), *La actualidad de E. Kant*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2008, pp. 9-19.
- “Una sociología desde el individuo”, *Revista de Occidente*, n.º 372, 2012, pp. 50-60.
- “A la vanguardia de la sociología”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 121-146.
- FICHTE, Johann Gottlieb, *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, traducción de José GAOS, Revista de Occidente, Madrid, 1976 [1.<sup>a</sup> edición de 1806].
- *Discursos a la nación alemana*, Orbis, Barcelona, 1984 [1.<sup>a</sup> edición de 1808].
- FIORAVANTI, Maurizio, *Constitucionalismo. Experiencias históricas y tendencias actuales*, Trotta, Madrid, 2014 [1.<sup>a</sup> edición de 2009].
- FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, “Ontología de la vida, razón histórica y nacionalismo”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política de la vitalidad. España invertebrada de José Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 95-113.
- FONCK, Béatrice, *L'intellectuel et la politique d'après José Ortega y Gasset dans ses articles de presse hispanique (1914-1931)*, tesis doctoral, Université de Paris X – Nanterre, 1993.
- “Un penseur de l'Europe: José Ortega y Gasset”, *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n.º 89, 2004, pp. 151-164.
- “Consideraciones sobre el legado europeísta de Ortega en Francia”, *Revista de Estudios Europeos*, n.º 40, 2005, pp. 73-89.
- “Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las *Obras completas*”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 20, 2010, pp. 7-19.
- “Les fondations culturelles de José Ortega y Gasset: l'aventure libérale d'un intellectuel espagnol du XX<sup>e</sup> siècle”, en Georges MARTIN, Araceli GUILLAUME-ALONSO y Jean-Paul DUVIOLS (dirs.), *Le monde hispanique. Histoire des fondations. Hommage au professeur Annie Molinié-Bertrand*, Pups, París, 2012, pp. 601-615.

- FORNER MUÑOZ, Salvador, *Canalejas y el Partido Liberal Democrático (1900-1910)*, Cátedra, Madrid, 1993.
- *José Canalejas: un liberal reformista*, FAES, Madrid, 2014.
- FORTUÑO LLORENS, Santiago, “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, Cátedra, Madrid, 2015 [1.ª edición de 1930], pp. 9-64.
- FUENTES, Juan Francisco, “España: olvido y vigencia de una empresa orteguiana”, *Revista de Occidente*, n.º 192, 1997, pp. 21-38.
- FUSI, Juan Pablo, *Manual de Historia Universal*, Historia 16, Madrid, 1997.
- *España. La evolución de la identidad nacional*. Temas de Hoy, Madrid, 2000.
- “Ortega y España”, en Antonio MORALES MOYA, Juan Pablo FUSI y Andrés DE BLAS GUERRERO (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, pp. 638-650.
- FUSI, Juan Pablo y PALAFOX, Jordi, *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Espasa, Madrid, 1998.
- GABARÁIN GAZTELUMENDI, Iñaki, “Un pugilato oratorio: los discursos de Ortega y Azaña acerca del Estatuto catalán”, en Mikel LABIANO ILUNDAIN, Antonio LÓPEZ EIRE y Antonio Miguel SEOANE PARDO (coords.), *Retórica, política e ideología. Desde la Antigüedad hasta nuestros días. Actas del II Congreso Internacional. Salamanca, noviembre 1997*, volumen II, *Desde la modernidad hasta nuestros días*, Asociación Española de Estudios sobre Lengua, Pensamiento y Cultura Clásica, Salamanca, 2000, pp. 289-294.
- GALINDO, Alfonso y UJALDÓN, Enrique, *La cultura política liberal. Pasado, presente y futuro*, Tecnos, Madrid, 2014.
- GAOS, José, *Sobre Ortega y Gasset: y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Imprenta Universitaria, México, 1957.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *El sueño de la nación indomable: los mitos de la Guerra de la Independencia*, Temas de Hoy, Madrid, 2007.
- GARCÍA DEL PORTILLO, Lourdes, “La reinención del Estado del Bienestar desde la filosofía de Ortega”, III Congreso Internacional *Gobierno, Administración y Políticas Públicas (Madrid, 27-28 de septiembre de 2012)*, GIGAPP-IUIOG, 2012, URL:[http://www.gigapp.org/administrator/components/com\\_jresearch/files/publications/070%20GARCIA%20DEL%20PORTILLO.pdf](http://www.gigapp.org/administrator/components/com_jresearch/files/publications/070%20GARCIA%20DEL%20PORTILLO.pdf).
- GARCÍA MATEO, Rogelio, *Religión y razón en el krausismo y en la Generación del 98*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.

- GARCÍA-MONCÓ, Alfonso y VALLE, José Manuel del (coords.), *José Canalejas y Méndez: Presidente del Gobierno de España, 1910-1912: “La cuestión social”*, Cinca, Madrid, 2011.
- *Antonio Maura: Presidente del Consejo de Ministros de España: La legislación social*, Cinca, Madrid, 2015.
- GARCÍA PÁEZ, Benjamín, *Educación, capital humano y crecimiento*, vol. 8, n.º 1, Universidad Autónoma del Estado de México / Programa Editorial Universitario, Toluca, 2001.
- GARCÍA QUEIPO DE LLANO, Genoveva, *El reinado de Alfonso XIII. La modernización fallida*, Historia 16, Madrid, 1997.
- GARCÍA-VELASCO, José, “Giner y su descendencia. La ILE y la cultura española contemporánea”, en VV. AA., *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas*, vol. 2, José GARCÍA-VELASCO y Antonio MORALES MOYA (eds.), *La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza] / Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 97-195.
- GARRIDO TREJO, Cassandra, “La educación desde la teoría del capital humano y el otro”, *Educere: Revista Venezolana de Educación*, n.º 36, 2007, pp. 73-80.
- GIL CREMADES, Juan José, *Krausistas y liberales*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975.
- GIL VILLEGAS, Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1996.
- GIUSTINIANI, Eve, “Un philosophe en exil: José Ortega y Gasset. Entre la Guerre Civile espagnole et la Seconde Guerre mondiale (1936-1945)”, *Rives méditerranéennes*, n.º 28, 2007, URL: <http://rives.revues.org/1023>.
- *Une biographie intellectuelle de José Ortega y Gasset pendant l'exil (1936-1946): silence politique ou collaboration passive?*, tesis doctoral, Université de Provence – Aix-Marseille I, 2008.
- “El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los blancos de París, entre franquismo y liberalismo”, *Circunstancia*, año VII, n.º 19, 2009, URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/963/circunstancia/ano-vii---n--19---mayo-2009/articulos/el-exilio-de-1936-y-la-tercera-espana--ortega-y-gasset-y-los-blancos-de-paris--entre-franquismo-y-liberalismo>.

- GÓMEZ COSTILLA, Patricia y LÓPEZ DÍAZ, Julio, “Capital humano y crecimiento económico”, *Anales de Estudios Económicos y Empresariales*, n.º 21, 2011, pp. 105-130.
- GONZÁLEZ ALCÁZAR, Felipe, “Paquiro o de las corridas de toros. Ortega y la tauromaquia”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 16-17, 2008, pp. 41-104.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos, “Ortega y Gasset: conservadurismo y heterodoxia”, *Empresas Políticas*, n.º 8, 2007, pp. 59-78.
- *Conservadurismo heterodoxo. Tres vías ante las derechas españolas: Maurice Barrès, José Ortega y Gasset y Gonzalo Fernández de la Mora*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, María Jesús, *Ciudadanía y acción. El conservadurismo maurista, 1907-1923*, Siglo XXI, Madrid, 1990.
- “Algunas reflexiones sobre la cultura política en la España de la Restauración”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *La cultura española en la Restauración. (I Encuentro de Historia de la Restauración)*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1999, pp. 451-473.
- *Antonio Maura: biografía y proyecto de Estado*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- GONZÁLEZ SORIANO, José Miguel, “Primer centenario de la revista *Faro* (1908-1909): origen, trayectoria y contenidos”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 19, 2009, pp. 155-184.
- GONZÁLEZ Y GALÁN, Fernando, “«La nueva sensibilidad» de Ortega en la *Revista de Filosofía de Ingenieros*”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 26, 2013, pp. 129-162.
- GRACIA, Jordi, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid, 2014.
- GRATTON, Lynda, *Estrategias de capital humano: cómo situar a las personas en el corazón de la empresa*, Prentice Hall, Madrid, 2001.
- GRAY, Rockwell, *José Ortega y Gasset: el imperativo de la modernidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1994.
- GUY, Alain, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Seghers, París, 1969.
- HABERMAS, Jürgen, *Más allá del Estado nacional*, traducción e introducción de Manuel JIMÉNEZ REDONDO, Trotta, Madrid, 1997 [1.ª edición de 1995].
- *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2006 [1.ª edición de 1962].

- HARO HONRUBIA, Alejandro de, “El advenimiento de la Segunda República española desde la óptica de José Ortega y Gasset: la importancia de la Agrupación al Servicio de la República (ASR)”, en Claudia CABRERO BLANCO *et al.* (coords.), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, KRK / Universidad de Oviedo, Oviedo, 2008, pp. 409-423.
- “La idea de progreso en la era del nihilismo: Ortega y su crítica al progresismo”, *Revista de la Escuela Universitaria de Magisterio de Albacete*, n.º 18, 2003, pp. 133-154.
- *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008.
- HAYEK, Friedrich A., *The road to Serfdom*, introducción de Milton FRIEDMAN, The University of Chicago Press, Chicago, 1974 [1.ª edición de 1944].
- *Los fundamentos de la libertad*, 2.ª edición, Unión Editorial, Madrid, 1975 [1.ª edición de 1959].
- HERMIDA DEL LLANO, Cristina, “El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 8/9, 2004, pp. 133-148.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo, “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Hegel. Notas de trabajo*, edición de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Abada / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007.
- HOBBSAWM, Eric J., *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- HOCQUELLET, Richard, *La revolución, la política moderna y el individuo. Miradas sobre el proceso revolucionario en España (1808-1835)*, edición de Jean-Philippe LUIS, Prensas Universitarias de Zaragoza / Universidad de Cádiz, Zaragoza / Cádiz, 2011.
- HOLZHEY, Helmut, *Cohen und Natorp*, 2 vols., Schwabe, Basel, 1986.
- INGLEHART, Ronald, *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*, Centro de Investigaciones Sociológica / Siglo Veintiuno de España, Madrid, 2006.
- JAHANBEGLOO, Ramin, “Leyendo a José Ortega y Gasset en el siglo XXI”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 14/15, 2007, pp. 95-104.
- JAUME, Lucien, *L'Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, París, 1997.



- *L'État administratif et le libéralisme. Une histoire française*, Fondation pour l'Innovation Politique, París, 2009.
- JIMÉNEZ ASENSIO, Rafael, *Políticas de selección en la Función Pública española (1808-1978)*, Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid, 1989.
- JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, prólogo de José Luis ABELLÁN, Cincel, Madrid, 1986.
- JIMÉNEZ-LANDI MARTÍNEZ, Antonio, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, tomo IV, *Período de expansión influyente*, Complutense, Madrid, 1996.
- JOBIT, Pierre, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, vol. I, *Les krausistes*, E. de Boccard / Feret & Fils, París / Burdeos, 1936.
- JOUVENEL, Bertrand de, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Éditions du Cheval Ailé, Ginebra, 1945.
- JULIÁ, Santos, “Liberalismo temprano, democracia tardía: el caso de España”, en John DUNN (ed.), *Democracia, el viaje inacabado (508 a.C.-1993 d.C.)*, Tusquets, Barcelona, 1995, pp. 253-291.
- *Un siglo de España. Política y sociedad*, Marcial Pons, Madrid, 1999.
- “Los intelectuales y el rey”, en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Alfonso XIII. Un político en el trono*, Marcial Pons, Madrid, 2003, pp. 307-336.
- *Historias de las dos Españas*, Taurus, Madrid, 2004.
- *Vida y tiempo de Manuel Azaña (1880-1940)*, Altea Taurus Alfaguara, Madrid, 2008.
- KELSEN, Hans, *Allgemeine staatslehre*, J. Springer, Berlín, 1925.
- KÉVORKIAN, Gilles (dir.), *La pensée libérale. Histoire et controverses*, Ellipses, París, 2010.
- KÖHNKE, Klaus Christian, *Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, versión en español de José Andrés ANCONA QUIROZ, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2011.
- KOPRINAROV, Lazar, *[El argumento de la libertad. La filosofía política de Ortega y Gasset]*, Īztok- Zapad, Sofía, 2012.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, “Educación del ímpetu. Revisión de un ensayo de Ortega y Gasset”, *Revista Nacional de Educación*, n.º 4, 1941, pp. 7-26.
- LALCONA, Javier, *El idealismo político de Ortega y Gasset. Un análisis sintético de la evolución de su filosofía política*, Edicusa, Madrid, 1974.

- LASAGA MEDINA, José, “Del deber a la ilusión. (Notas para una ética de Ortega)”, *Isegoría*, n.º 10, 1994, pp. 158-166.
- “Cultura y política. El gozne del liberalismo”, *Claves de Razón Práctica*, n.º 64, 1996, pp. 54-61.
- “Cultura y reflexión en torno a *Meditaciones del Quijote*”, *El Basilisco*, 2.ª época, n.º 22, 1996, pp. 77-82.
- “Ortega y Patočka: una idea de Europa”, en M.ª Luz PINTOS PEÑARANDA y José Luis GONZÁLEZ LÓPEZ (eds.), *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas. Santiago de Compostela, 24-28 de septiembre de 1996*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1998, pp. 629-637.
- *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003.
- “Significados de Europa en el pensamiento de Ortega. Tres significados y un epílogo”, *Revista de Estudios Europeos*, n.º 40, 2005, pp. 33-56.
- *Figuras de la vida buena*, Enigma, Madrid, 2006.
- “El yo-vocación en Ortega y Gasset. (El personaje sin autor)”, en Lucia PARENTE (ed.), *Tra biografia e storia: la filosofia spagnola nel Novecento*, Aracne, Roma, 2008, pp. 77-92.
- “Sobre el silencio de Ortega: El silencio del hombre y el silencio del intelectual”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 745-746, 2012, pp. 33-56.
- LASSALLE, Ferdinand, *¿Qué es una Constitución?*, Ariel, Barcelona, 2002 [1.ª edición de 1862].
- LESZCZYNA, Dorota, [*José Ortega y Gasset: La herencia de Kant y del neokantismo marburgués*], Arboretum, Wrocław, 2011.
- LÉVÊQUE, Jean-Claude, “Ortega, Chabod e l’idea di Europa”, en Francesco MOISO, Marco CIPOLLONI y Jean-Claude LÉVÊQUE (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell’Europe*, Cisalpino, Milán, 2001, pp. 281-288.
- “Ortega y Gasset 1910-1916: huellas del neokantismo en su colaboración con el Centro de Estudios Históricos”, Coloquio *El Centro de Estudios Históricos de la JAE: cien años después (Madrid, 14-17 de diciembre de 2010)*, IFS-CSIC, 2010, URL:[http://digital.csic.es/bitstream/10261/33332/1/Leveque\\_Ortega\\_neokantismo.pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/33332/1/Leveque_Ortega_neokantismo.pdf).
- LINZ, Juan J., *La quiebra de las democracias*, Alianza, Madrid, 1996 [1.ª edición de 1987].

- *Nación, Estado y lengua*, en *Obras Escogidas*, edición de José Ramón MONTERO y Thomas Jeffrey MILEY, vol. 2, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008.
- LIZANA SALAFRANCA, Joaquín G., “Una carta juvenil de Ortega y Gasset a Joaquín Costa”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n.º 14, 1997, pp. 175-178.
- LLANO ALONSO, Fernando H., “Las glosas de José Ortega y Gasset a Hans Kelsen”, en José Antonio RAMOS PASCUA y Miguel Ángel RODILLA GONZÁLEZ (eds.), *El positivismo jurídico a examen. Estudios en homenaje a José Delgado Pinto*, Universidad, Salamanca, 2006, pp. 119-139.
- *El Estado en Ortega y Gasset*, Dykinson, Madrid, 2010.
- “La influencia de José Ortega y Gasset en el diseño de la España autonómica”, *Revista de Occidente*, n.º 384, 2013, pp. 34-49.
- LÓPEZ COBO, Azucena, “Un proyecto cultural de Ortega con la editorial Espasa-Calpe (1918-1942)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 26, 2013, pp. 23-76.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M.<sup>a</sup> Teresa, “Presentación”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 9-13.
- LÓPEZ FRÍAS, Francisco, *Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, 2.<sup>a</sup> edición, prólogo de Julián MARÍAS, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985.
- LÓPEZ HERRERÍAS, José Ángel, “La educación cívica, ejecución social de la cultura democrática”, *Pedagogía Social*, n.º 10, 1995, pp. 119-137.
- LÓPEZ MOLINA, Antonio M., “Apuntes para una teoría raciovitalista de la verdad”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 133-146.
- LÓPEZ VEGA, Antonio, “Gregorio Marañón: de la esfera unamuniana a la orteguiana (1914-1931)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 14/15, 2007, pp. 125-142.
- LORVELLEC, Yves y PIERRE, Christian, *Ortega y Gasset. L'exigence de vérité*, Verlag, París, 2001.
- LUIS, Jean-Philippe, “La construcción inacabada de una cultura política realista”, en Manuel PÉREZ LEDESMA e Ismael SAZ (dirs.), *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*, vol. 1, Miguel Ángel CABRERA y Juan PRO (coords.), La

- creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833*, Marcial Pons / Prensas de la Universidad de Zaragoza, Madrid / Zaragoza, 2014, pp. 319-345.
- LUZURIAGA, Lorenzo, *La preparación de los maestros*, J. Cosano, Madrid, 1918.
- *Escuelas activas*, J. Cosano, Madrid, 1925.
- *El analfabetismo en España*, 2.<sup>a</sup> edición puesta al día y aumentada, J. Cosano, Madrid, 1926 [1.<sup>a</sup> edición de 1919].
- *La escuela única*, Publicaciones de la Revista de Pedagogía, Madrid, 1931.
- “Las fundaciones de Ortega y Gasset”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, V.<sup>a</sup> época, año II, n.º 2, 1957, pp. 178-192.
- MACINTYRE, Alasdair, *After virtue: a study in moral theory*, Duckworth, Londres 1981.
- MAEZTU, Ramiro de, *Liberalismo y socialismo: textos fabianos de 1909-1911*, estudio preliminar de E. Inman FOX, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- *La crisis del humanismo*, estudio preliminar de Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, Almar, Salamanca, 2001 [1.<sup>a</sup> edición de 1919].
- MANDADO GUTIÉRREZ, Ramón Emilio, SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana y MADARIAGA DE LA CAMPA, Benito, *La Institución Libre de Enseñanza y la Asociación para la Enseñanza de la Mujer: bosquejo sobre la educación española del siglo XX*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander, 2011.
- MANN, Peter Gordon, *Vital humanism: Thomas Mann, Jose Ortega y Gasset, and the revolt against decadence in self-nation-Europe, 1900-1949*, Stanford University, Ann Arbor, 2012.
- MARAÑÓN, Gregorio, carta a José Ortega y Gasset, Madrid, [enero-febrero de 1931], en Antonio LÓPEZ VEGA (ed.), *Epistolario inédito. Marañón, Ortega, Unamuno*, 2.<sup>a</sup> ed., Espasa, Madrid, 2008, p. 256.
- MARAVALL, José Antonio, “La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 403-405, 1984, pp. 511-528.
- MARCO, José María, *Francisco Giner de los Ríos: pedagogía y poder: las raíces de la izquierda española*, Ciudadela Libros, Madrid, 2008.
- MARÍAS, Julián, *Historia de la Filosofía*, en *Obras*, 6.<sup>a</sup> edición, Revista de Occidente, Madrid, 1981 [1.<sup>a</sup> edición de 1941].
- *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid, 1983.
- *Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid, 1983.
- “El sentido primario del totalitarismo”, *La Vanguardia*, 1-IV-1984, p. 5.
- MARITAIN, Jacques, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, París, 1947.

- *El hombre y el Estado*, traducción de Juan Miguel PALACIOS, Encuentro / Fundación Humanismo y Democracia, Madrid, 2002 [1.ª edición de 1951].
- MÁRQUEZ PADORNO, Margarita, *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, tesis doctoral, tomo II (anexos), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002.
- *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003.
- “La Agrupación al Servicio de la República. Crónica de un partido”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 8/9, 2004, pp. 51-89.
- “La dimensión pública del intelectual: las misiones de Ortega y Gasset”, en José LASAGA, Margarita MÁRQUEZ, Juan Manuel NAVARRO y Javier SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, pp. 209-213.
- “La idea de España en la Segunda República: la escuela”, en Antonio MORALES MOYA, Juan Pablo FUSI y Andrés DE BLAS GUERRERO (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, pp. 723-732.
- MÁRQUEZ PADORNO, Margarita y FUENTES, Juan Francisco, “Presencia del siglo XIX español en la obra de Ortega y Gasset”, en Alberto GIL NOVALES (ed.), *La revolución liberal*, Ediciones del Orto, Madrid, 2001, pp. 685-695.
- (eds.), “Cartas inéditas de Araquistáin a Ortega (1910-1932)”, *Revista de Occidente*, n.º 156, 1994, pp. 155-180.
- MARTÍN, Francisco José, “Los secretos del corazón (La vocación y el amor en Ortega)”, en VV. AA., *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Cadmo / Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Siena, Florencia, 1994, vol. XIV, pp. 119-139.
- “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002 [1.ª edición de 1922], pp. 11-83.
- (ed.), *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.
- MARTÍN DEL HOYO, David y RODRÍGUEZ MORALES, Jesús, “El bando de los alcaldes de Móstoles y su influencia en el comienzo de la Guerra de la Independencia”, *Academia.edu*, [s.f.], URL: [http://www.academia.edu/5469288/El\\_bando\\_de\\_los\\_alcaldes\\_de\\_Mostoles\\_y\\_su\\_influencia\\_en\\_el\\_comienzo\\_de\\_la\\_Guerra\\_de\\_la\\_Independencia](http://www.academia.edu/5469288/El_bando_de_los_alcaldes_de_Mostoles_y_su_influencia_en_el_comienzo_de_la_Guerra_de_la_Independencia).

- MARTÍNEZ CASTELLÓ, José Miguel, *Actitud histórica y regeneración política: la ética de la justicia en J. Ortega y Gasset*, trabajo de investigación, Universidad de Valencia, Valencia, 2005.
- MASSÓ LAGO, Noé, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, Ellago, Castellón, 2006.
- MAURA GAMAZO, Gabriel, “El acierto Berenguer”, *ABC*, 27-XI-1930, p. 3.
- MAURRAS, Charles, *Encuesta sobre la Monarquía*, traducción de Fernando BERTRÁN, Sociedad General Española de Librería, Madrid, 1935 [1.<sup>a</sup> edición de 1900].
- MAYORDOMO, Alejandro, “La Institución Libre de Enseñanza como proyecto socio-educativo y pedagógico”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 213-251.
- MCCLINTOCK, Robert Oliver, *Ortega as educator: an essay in the history of pedagogy*, vol. 1, University, Ann Arbor, 1968.
- MEDIN, Tzvi, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España. I (1908-1936)*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2014.
- MEEHAN, Eugene J., *Pensamiento político contemporáneo*, traducción de Francisco RUBIO LLORENTE, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel, “«Vieja y nueva política» y el semanario *España* en el nacimiento de la Generación del 14”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 185-193.
- *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2006.
- “La generación del 14 y José Ortega y Gasset”, en Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA y Antonio ROBLES EGEA (eds.), *Pensamiento político en la España contemporánea*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 347-374.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel y ROBLES EGEA, Antonio, “Los liberalismos moderado y progresista”, en Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA y Antonio ROBLES EGEA (eds.), *Pensamiento político en la España contemporánea*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 61-97.
- MERELMAN, Richard M., *Making something of ourselves: on culture and politics in the United States*, University of California, Berkeley, 1984.

- MICHELS, Robert, *Los partidos políticos: un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003 [1.ª edición de 1911].
- MILL, John Stuart, *Utilitarianism*, edición de Roger CRISP, Oxford University Press, Oxford, 2003 [1.ª edición de 1863].
- *Sobre la libertad*, prólogo de Isaiah BERLIN, Alianza, Madrid, 2004 [1.ª edición de 1859].
- MOLERO PINTADO, Antonio, *La Institución Libre de Enseñanza: un proyecto de reforma pedagógica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- MOLINA, Esteban, “Excelencia y democracia liberal. Algunas reflexiones de Ortega y Gasset sobre el igualitarismo”, *Metapolítica*, vol. 5, n.º 19, 2001, pp. 100-111.
- MOLINUEVO, José Luis, “Salvar a Fichte en Ortega”, *Azafea*, n.º III, 1990, pp. 103-150.
- “La crisis del socialismo ético en Ortega”, en M.ª Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 23-50.
- *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel, “Cultura e interculturalidad en Ortega y Gasset. De la mera convivencia a la plenitud personal”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, n.º 10, 2010, pp. 163-191.
- *La cultura en Ortega: ámbito en el que se realiza la vida humana*, tesis doctoral, UNED, Madrid, 2011.
- MORA GARCÍA, José Luis, “Ortega a los niños españoles”, *Lazarillo*, n.º 14, 2005, pp. 57-60.
- MORALEJA, Alfonso y SIMANCAS, Moisés, “La figura de Mirabeau en Ortega y Nietzsche”, en Antonio JIMÉNEZ GARCÍA, Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ y Xavier AGENJO BULLÓN (eds.), *Nuevos estudios sobre Historia del Pensamiento Español (Actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico)*, Fundación Ignacio Larramendi / Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, 2005, pp. 451-462.
- MORALES MOYA, Antonio, “El contexto historiográfico de *España invertebrada*: la «interpretación castellana» de la Historia de España”, en M.ª Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política de la vitalidad. España invertebrada de José Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 35-62.
- “Una *paideia* española. Ciento setenta años de krausismo e institucionismo en España”, en VV. AA., *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los*

- Ríos: nuevas perspectivas*, vol. 2, José GARCÍA-VELASCO y Antonio MORALES MOYA (eds.), *La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza] / Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 21-27.
- MORÁN, M.<sup>a</sup> Luz, “La teoría de las élites”, en Fernando VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Alianza, Madrid, 1993, 5, pp. 127-181.
- “Élites y cultura política en la España democrática”, en Pilar DEL CASTILLO e Ismael CRESPO (eds.), *Cultura política. Enfoques teóricos y análisis empíricos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1997, pp. 185-222.
- “Clases medias, cultura y política: una relación por investigar”, *Pensamiento Iberoamericano*, n.º 10, 2012, pp. 245-271.
- MORENO LUZÓN, Javier, “Partidos y Parlamento en la crisis de la Restauración”, en Mercedes CABRERA (dir.), *Con luz y taquígrafos. El Parlamento en la Restauración (1913-1923)*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 65-102.
- (ed.), *Alfonso XIII. Un político en el trono*, Marcial Pons, Madrid, 2003.
- “El rey de papel. Textos y debates sobre Alfonso XIII”, en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Alfonso XIII. Un político en el trono*, Marcial Pons, Madrid, 2003, pp. 23-58.
- “Los institucionistas, el Partido Liberal y la regeneración de España”, en VV. AA., *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas*, Javier MORENO LUZÓN y Fernando MARTÍNEZ LÓPEZ (eds.), *Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza] / Acción Cultural Española, Madrid, 2012, vol. 1, pp. 143-179.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968.
- “Nivel, para una introducción a Ortega”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 11, 1984, pp. 541-555.
- “La idea de lo social en Ortega”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 671-692.
- MUGA SÁNCHEZ, Jesús, *Principios de antropología: el holismo crítico*, Complutense, Madrid, 2013.
- MÚGICA, Fernando, *John Stuart Mill, lector de Tocqueville: liberalismo y democracia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.



- MÜNSTER, Arno, *L'École de Marbourg: le néo-kantisme de Hermann Cohen vers le socialisme éthique?*, Kimé, París, 2004.
- MUÑOZ, Jacobo, “Introducción”, en Fernando DE LOS RÍOS, *El sentido humanista del socialismo*, edición de Jacobo MUÑOZ, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006 [1.ª edición de 1926], pp. 13-65.
- NAQUET, Alfred, *Socialisme collectiviste et socialisme libéral*, E. Dentu, París, 1890.
- NATAL ÁLVAREZ, Domingo, “Ortega y los Azcárate: una escuela de valores”, *Estudio Agustiniano*, vol. 42, n.º 2, 2007, pp. 335-363.
- NATORP, Pablo, *Curso de Pedagogía Social*, traducción de María DE MAEZTU, en *Propedéutica filosófica / Kant y la escuela de Marburgo / Curso de Pedagogía Social*, presentación introductiva de Francisco LARROYO, Porrúa, México, D.F., 1975 [Curso de Pedagogía Social: 1.ª edición de 1905], pp. 99-151.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, prólogo de Dolores CASTRILLO MIRAT, traducción de Carlos VERGARA, Edaf, Madrid, 1985 [1.ª edición de 1886].
- OAKESHOTT, Michael, *Lecciones de historia del pensamiento político*, volumen II, *El carácter del Estado europeo moderno*, introducción, traducción y edición al cuidado de Francisco Javier LÓPEZ ATANES, Unión Editorial, Madrid, 2013 [1.ª edición de 2006].
- ORDEN JIMÉNEZ, Rafael V., *Las habilitaciones filosóficas de Krause*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996.
- “La formación de una escuela de Filosofía”, en Santiago LÓPEZ-RÍOS MORENO y Juan Antonio GONZÁLEZ CÁRCELES (coords.), *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y Universidad durante los años 30*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Ayuntamiento de Madrid / Fundación Cultural COAM-EA, Madrid, 2008, pp. 212-223.
- “La recepción de la filosofía krausista en España”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 53-102.
- ORRINGER, Nelson, “La rebelión de las masas como antropología”, *Aporía. Revista de la actualidad filosófica*, Vol. III, n.º 12, 1981, pp. 5-22.
- OUIMETTE, Víctor, *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- PANEBIANCO, Angelo, *Modelos de partido: organización y poder en los partidos políticos*, Alianza, Madrid, 2009 [1.ª edición de 1987].

- PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio, *La democracia en España: experiencias y reflexiones*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.
- PELLICANI, Luciano, “El liberalismo socialista de Ortega y Gasset”, *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, 2.<sup>a</sup> época, n.º 12, 1983, pp. 55-66.
- “Ortega y el «misterio» de la sociología”, *Revista de Occidente*, n.º 205, 1998, pp. 5-24.
- PEÑA GUERRERO, María Antonia y SIERRA, María, “Andalucía”, en José VARELA ORTEGA (dir.), *El poder de la influencia: Geografía del caciquismo en España (1875-1923)*, Marcial Pons / Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001, pp. 17-44.
- PÉREZ GUTIÉRREZ, Francisco, *Renan en España*, Taurus, Madrid, 1988.
- PÉREZ LEDESMA, Manuel y SIERRA, María (eds.), *Culturas políticas: teoría e historia*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2010.
- PERIS SUAY, Ángel, “La ética de Ortega y Gasset: ilusión, autenticidad y valores”, *Anales Valentinianos*, año XXXII, n.º 64, 2006, pp. 315-369.
- “La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset”, *Pensamiento*, vol. 65, n.º 245, 2009, pp. 463-483.
- PESCHARD, Jacqueline, *La cultura política democrática*, Instituto Federal Electoral, México, D.F., 2001.
- PFLÜGER SAMPER, Juan Ernesto, “La generación política de 1914”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, n.º 112, 2001, pp. 179-197.
- PHILONENKO, Alexis, *L'École de Marbourg: Cohen-Natorp-Cassirer*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1989.
- PINILLOS, José Luis, “Ortega y la respuesta responsable”, *Psicopatología*, vol. 3, n.º 3, 1983, pp. 273-280.
- POLAKOVIC, Esteban, *Teoría de la nación: nacionología de J. Ortega y Gasset, E. Renan y L. Stur*, [s. e.], Madrid, 1983.
- POPPER, Karl R., *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*, traducción de Concha ROLDÁN, Paidós, Barcelona, 2012.
- QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, Alejandro, “Maestros, espías y lentejas. Educación y nacionalización de masas durante la Dictadura de Primo de Rivera”, en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 183-205.

- RABATÉ, Jean-Claude, “Francia 1870 - España 1898. Desde *la Débâcle* hasta el *Desastre*”, en Manuel BRUÑA CUEVAS *et al.* (coords.), *La cultura del otro: español en Francia, francés en España*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2006, pp. 636-649.
- RABATÉ, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*, Taurus, Madrid, 2009.
- RALEY, Harold C., *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Revista de Occidente, Madrid, 1977 [1.ª edición de 1971].
- RAPHAEL, D. D., *Problemas de filosofía política*, Alianza, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1970].
- REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset: El Sol, Crisol, Luz (1917-1934)*, Rialp, Madrid, 1970.
- RÉMOND, René, *Introducción a la historia de nuestro tiempo*, Vicens-Vives, Barcelona, 1980 [1.ª edición de 1974].
- RENAN, Ernest, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, estudio preliminar y notas de Andrés DE BLAS GUERRERO, Alianza, Madrid, 1987 [*¿Qué es una nación?*: 1.ª edición de 1882].
- REY REGUILLO, Fernando del (dir.), *Palabras como puños. La intransigencia política en la Segunda República española*, Tecnos, Madrid, 2011.
- RIDAO, José María, “Prólogo”, en José ORTEGA Y GASSET y Manuel AZAÑA, *Dos visiones de España. Discursos en las Cortes Constituyentes sobre el Estatuto de Cataluña (1932)*, edición de José María RIDAO, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2005, pp. 5-24.
- RÍOS, Fernando de los, *Obras completas*, edición de Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA, III, *Escritos breves*, Anthropos / Fundación Caja de Madrid, Rubí (Barcelona) / Madrid, 1997.
- *El sentido humanista del socialismo*, edición de Jacobo MUÑOZ, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006 [1.ª edición de 1926].
- RIoux, Jean-Pierre, “L’association en politique”, en René RÉMOND (dir.), *Pour une histoire politique*, Éditions du Seuil, París, 1996 [1.ª edición de 1983], pp. 87-120.
- RIVERA GARCÍA, Antonio, “Fuerza y estructura del Estado. Una aproximación crítica al Estado del siglo XX”, *Revista de Filosofía*, n.º 27, 2002, pp. 43-53.
- *Reacción y revolución en la España liberal*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- “Regeneracionismo, socialismo y escepticismo en Luis Araquistáin”, *ARBOR*, CLXXXV, n.º 739, 2009, pp. 1019-1034.

- RODRÍGUEZ BARRAZA, Adriana, *Identidad lingüística y nación cultural en Johann Gottfried Herder*, Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2008.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, “Reflexiones sobre Ortega y la política”, en *Semblanza de Ortega*, edición de José LASAGA MEDINA, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 93-116.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María, “Prólogo”, en Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 11-12.
- ROIZ, Javier, “Categorías y teorías de la Ciencia Política”, en Andrés DE BLAS GUERRERO y Jaime PASTOR VERDÚ (coords.), *Fundamentos de Ciencia Política*, UNED, Madrid, 1997, pp. 13-70.
- ROMÁN MARUGÁN, Paloma, “La socialización y la cultura políticas”, en Andrés DE BLAS GUERRERO y Jaime PASTOR VERDÚ (coords.), *Fundamentos de Ciencia Política*, UNED, Madrid, 1997, pp. 250-273.
- ROMANONES, “Neutralidades que matan”, *Diario Universal*, 19-VIII-1914, en Ramón VILLARES y Javier MORENO LUZÓN, *Restauración y Dictadura*, Crítica / Marcial Pons, Barcelona, 2009, pp. 690-692.
- RONCAGLIA, Alessandro, *El mito de la mano invisible*, Genuève, Madrid, 2011.
- ROSALES, José María, “Sobre política y reformismo cívico. A partir de Ortega”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 167-183.
- *Política cívica: La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998.
- RUIZ FERNÁNDEZ, Jesús, “Lectura socialista y keynesiana de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 27, 2013, pp. 179-201.
- RÚJULA, Pedro, “La densificación del universo político popular durante la Guerra de la Independencia”, en Pedro RÚJULA y Jordi CANAL (eds.), *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Marcial Pons / Institución Fernando el Católico, Madrid, 2011, pp. 173-190.
- SALAS, Jaime de, “De *Meditaciones del Quijote* a *España invertebrada*: La imagen de España en Ortega”, *Memoria Académica 1993-94 del Instituto Fe y Secularidad*, 1994, pp. 41-48.

- *Razón y legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega*, Tecnos, Madrid, 1994.
- “Ortega y el ideal de una filosofía académica”, en Jaime DE SALAS y Dietrich BRIESEMEISTER (eds.), *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid /Frankfurt am Main, 2000, pp. 183-204.
- “Renan ante Lamennais, Ortega ante Baroja y los usos de la perspectiva”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 35, 2002, pp. 225-240.
- “Ortega y la ética de la perspectiva”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 6, 2003, pp. 89-100.
- “Filosofía, concepto y acción política en *Meditaciones del Quijote*”, *SCIO*, n.º 10, 2014, pp. 39-58.
- SALAS, Jaime de y FERREIRO LAVEDÁN, Isabel, “Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 20, 2010, pp. 179-192.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.
- “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 71-77.
- “Democracia morbosa. Variaciones sobre un tema de Ortega”, en Fernando GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Los temas de nuestro tiempo*, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, Madrid, 2002, pp. 89-114.
- “Ortega y la tradición liberal”, *Cuadernos de pensamiento político*, n.º 7, 2005, pp. 187-204, URL:[http://www.fundacionfaes.org/file\\_upload/publication/pdf/20130423143648ortega-y-la-tradicion-liberal.pdf](http://www.fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20130423143648ortega-y-la-tradicion-liberal.pdf).
- “De la rebelión a la degradación de las masas”, en Christoph RODIEK (coord.), *Ortega y la cultura europea*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006, pp. 265-278.
- SÁNCHEZ DE LA TORRE, Ángel, “La búsqueda orteguiana del dinamismo político-social de la nación española”, en VV. AA., *Estética y creatividad en Ortega. (Volumen de homenaje a José Ortega y Gasset en el centenario de su nacimiento)*, Reus, Madrid, 1984, pp. 87-99.

- SÁNCHEZ-MEJÍA, María Luisa, *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Alianza, Madrid, 1992.
- SANI, Giacomo, “Cultura política”, en Norberto BOBBIO, Nicola MATTEUCCI y Gianfranco PASQUINO (dirs.), *Diccionario de política*, 10.<sup>a</sup> edición, Siglo XXI, Madrid, 1997 [1.<sup>a</sup> edición de 1976], pp. 415-417.
- SAN MARTÍN, Javier, “Ortega, política y fenomenología”, en *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, pp. 285-313.
- *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999.
- “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 1, 2000, pp. 151-158.
- “Vocación y profesión: Bases orteguianas para una ética del futuro”, en Pedro CEREZO GALÁN (ed.), *Ortega en perspectiva*, Instituto de España, Madrid, 2007, pp. 89-112.
- *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2012.
- SANTOLARIA SIERRA, Félix F., “El pensamiento pedagógico: corriente pedagógica liberal e institucionista; José Ortega y Gasset”, en Buenaventura DELGADO CRIADO (coord.), *Historia de la Educación en España y América*, vol. 3, *La educación en la España contemporánea (1789-1975)*, Morata / SM, Madrid, 1994, pp. 670-674.
- SARTORI, Giovanni, *Elementos de teoría política*, versión española de M.<sup>a</sup> Luz MORÁN, Alianza, Madrid, 1992 [1.<sup>a</sup> edición de 1987].
- *Partidos y sistemas de partidos: marco para un análisis*, traducción de Fernando SANTOS FONTENLA, Alianza, Madrid, 2005 [1.<sup>a</sup> edición de 1980].
- SCHMITT, Carl, “Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff”, en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humbolt, Berlín, 1973 [1.<sup>a</sup> edición de 1958].
- SCHULTZ, Theodore W., *Valor económico de la educación*, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, México, D.F., 1968 [1.<sup>a</sup> edición de 1963].
- SCHUMPETER, Joseph A., *Capitalism, socialism and democracy*, Routledge, Londres / Nueva York, 2003 [1.<sup>a</sup> edición de 1942].
- SCOTTON, Paolo, “Educazione alla vita politica. Individuo e società nel pensiero di José Ortega y Gasset, a partire dalle *Meditaciones del Quijote* (1914)”, *History of Education & Children's Literature*, vol. IX, n.º 2, 2014, pp. 603-621.

- SEVILLA, José M., *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, Guerra Edizioni, Perugia, 2002.
- “Vico y Ortega, arquitectos de la razón narrativa”, en *Tramos de Filosofía*, Kronos, Sevilla, 2002.
- *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, La Città del Sole, Nápoles, 2007.
- SINCLAIR, Alison, *Trafficking knowledge in early twentieth-century Spain: Centres of exchange and cultural imaginaires*, Tamesis, Woodbridge, 2009.
- SMITH, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1978 [1.<sup>a</sup> edición de 1759].
- SOBEJANO, Gonzalo, *Nietzsche en España (1890-1970)*, Gredos, Madrid, 1967.
- SODARO, Michael J., *Política y Ciencia Política: una introducción*, McGraw-Hill, Madrid, 2010.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel, *El reformismo en España, Siglo XXI*, Madrid, 1986.
- “Republicanism and new liberalism in the Spain of the nineteenth century”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950*, Marcial Pons, Madrid, 2003, pp. 327-358.
- “Las culturas políticas del liberalismo español (1808-1931)”, en José Miguel DELGADO IDARRETA y José Luis OLLERO VALLÉS (eds.), *El liberalismo europeo en la época de Sagasta*, Biblioteca Nueva / Fundación Práxedes Mateo Sagasta, Madrid, 2009, pp. 34-61.
- (ed.), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011.
- “El sueño de la concordia nacional. Institucionismo y política en la Restauración (1875-1931)”, en VV. AA., *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas*, Javier MORENO LUZÓN y Fernando MARTÍNEZ LÓPEZ (eds.), *Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza] / Acción Cultural Española, Madrid, 2012, vol. 1, pp. 86-115.
- TABERNERO DEL RÍO, Serafín-M., *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993.
- TIERNO GALVÁN, Enrique, “Ortega y la metafísica. La influencia alemana a través de la Universidad de Marburgo”, en Hans-Joachim LOPE (ed.), *Actas del coloquio*

- celebrado en Marburgo con motivo del centenario del nacimiento de J. Ortega y Gasset* (1983), Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1986, pp. 53-66.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, 1, Alianza, Madrid, 1995 [1.<sup>a</sup> edición de 1835].
- TORTELLA, Gabriel, *El desarrollo de la España contemporánea. Historia económica de los siglos XIX y XX*, Alianza, Madrid, 1994.
- UÑA JUÁREZ, Agustín, “El «famoso siglo XIX» visto por Ortega y Gasset”, en *Herméneusis (I). Estudios y textos de Historia de la Filosofía*, Edes, Madrid, 1987.
- VALCÁRCEL, Amelia, “La filosofía política de Hegel”, en Fernando VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Alianza, Madrid, 1992, 4, pp. 16-65.
- VALERO LUMBRERAS, Ángel, *José Ortega y Gasset, diputado*, Congreso de los Diputados, Madrid, 2013.
- VALLÈS, Josep M., *Ciencia Política: una introducción*, Ariel, Barcelona, 2000.
- VALLESPÍN, Fernando, “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”, en Fernando VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Alianza, Madrid, 1990, 1, pp. 19-52.
- VARELA ORTEGA, José, “Construcción y funcionamiento del Estado Liberal”, en Carlos DARDÉ (dir.), *Sagasta y el liberalismo español*, Fundación BBVA, Madrid, 2000, pp. 59-71.
- *Los amigos políticos: partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*, Marcial Pons, Madrid, 2001 [1.<sup>a</sup> edición de 1977].
- VARGAS LLOSA, Mario, “Rescate liberal de Ortega y Gasset”, *Letras Libres*, n.º 91, 2006, pp. 18-24.
- VÁZQUEZ RAMIL, Raquel, *Mujeres y educación en la España contemporánea: La Institución Libre de Enseñanza y la Residencia de Señoritas de Madrid*, Akal, Madrid, 2012.
- VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel (coord.), *Francisco Giner de los Ríos: actualidad de un pensador krausista*, Marcial Pons, Madrid, 2009.
- VELARDE FUERTES, Juan, “Luis Olariaga en su centenario”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n.º 63, 1986, pp. 283-293.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política*, Akal, Madrid, 1999.
- *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Espasa Calpe, Madrid, 2000.



- *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Akal, Madrid, 2001.
- *La filosofía del idealismo alemán*, vol. II, *La hegemonía del pensamiento de Hegel*, Síntesis, Madrid, 2001.
- “«El Político» y la emergencia del maurismo”, en Francisco José MARTÍN (coord.), *Estudios sobre “El Político” de Azorín: (texto & contexto): actas de las Jornadas Internacionales (Siena, 18-19 mayo 2000)*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2002, pp. 53-66.
- “Nacionalismo y subjetividad moderna”, en Fernando GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Los temas de nuestro tiempo*, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, Madrid, 2002, pp. 229-272.
- “Introducción: La primera singladura de Ortega”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004 [1.<sup>a</sup> edición de 1914], pp. 9-141.
- “Europa hora cero: meditación europea de Ortega”, *Ágora*, vol. 24, n.º 2, 2005, pp. 177-198.
- “Estudio preliminar”, en José Luis VILLACANAS BERLANGA (ed.), *Kant en España: El neokantismo en el siglo XIX*, Verbum, Madrid, 2006, pp. 13-142.
- “El programa científico de Weber y su sentido hoy”, *Ingenium*, n.º 4, 2010, pp. 167-192.
- “Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset”, *ARBOR*, vol. 187, n.º 750, 2011, pp. 741-754.
- *Historia del poder político en España*, RBA, Barcelona, 2014.
- “Ortega en la revista *España*”, en Francisco José MARTÍN (ed.), *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014, pp. 147-162.
- VILLAVERDE, María José, “La democracia en América: bicentenario de Tocqueville”, *El País*, 26-XII-2005.
- VINUESA TEJERO, M.<sup>a</sup> Lourdes, *Opinión pública y cultura política en la España democrática. Un estudio empírico de las elecciones generales de 1993*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1996.
- WEBB, Sidney, “La base histórica”, en VV. AA., *Ensayos fabianos sobre el socialismo*, Júcar, Madrid, 1985 [1.<sup>a</sup> edición de 1889], pp. 39-70.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1964 [1.<sup>a</sup> edición de 1922].

- *Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada*, en *Escritos políticos*, edición de Joaquín ABELLÁN, Alianza, Madrid, 1991 [*Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada*: 1.<sup>a</sup> edición de 1918].
- WHITING, Richard, *The Labour Party and taxation*, Cambridge University Press, Cambridge / Nueva York, 2000.
- WINNER, Langdon, *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, M.I.T. Press, Cambridge, 1977.
- *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.
- WINOCK, Michel, “Les idées politiques”, en René RÉMOND (dir.), *Pour une histoire politique*, Éditions du Seuil, París, 1996 [1.<sup>a</sup> edición de 1983], pp. 233-253.
- WOHL, Robert, *The generation of 1914*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1980.
- ZAMORA BONILLA, Javier, “Cataluña: entre la alegría de la derrota y la regeneración de España”, en Salvador RUS RUFINO y Javier ZAMORA BONILLA (coords.), *Una polémica y una generación. Razón histórica de 1898. Actas del Congreso “1898: Pensamiento político, jurídico y filosófico. Balance de un Centenario”. León, 10-13 de noviembre de 1998*, Universidad de León, León, 1999, pp. 85-103.
- *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002.
- “El sentido humanista de la Universidad. Comentario a un texto de 1930: *Misión de la Universidad*, de José Ortega y Gasset”, en Manuel Ángel BERMEJO CASTRILLO (ed.), *Manuales y textos de enseñanza en la universidad liberal*, Dykinson / Instituto Antonio de Nebrija, Madrid, 2004, pp. 729-750.
- “Los intelectuales y la crisis del Estado liberal en España. A propósito de la actuación pública de José Ortega y Gasset”, en Manuel BAIÔA (ed.), *Elites e Poder. A crise do Sistema Liberal em Portugal e Espanha (1918-1931)*, Edições Colibri / CIDEHUS-UE, Lisboa, 2004, pp. 353-380.
- “El impulso orteguiano a la ciencia española”, *Circunstancia*, año III, n.º 6, 2005, URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/354/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/el-impulso-orteguiano-de-la-ciencia-espanola#0>.
- “Fernando de los Ríos o las insuficiencias del socialismo democrático español”, en Marcela GARCÍA SEBASTIANI y Fernando DEL REY REGUILLO (eds.), *Los desafíos de la libertad. Transformación y crisis del liberalismo en Europa y América Latina*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 395-431.

- “La presencia de Ortega en la Residencia de Estudiantes. «Barbacana de combate» para la modernización”, *Revista de Occidente*, n.º 355, 2010, pp. 31-57.
- “Intellectuals and the Republic”, en Manuel ÁLVAREZ TARDÍO y Fernando DEL REY REGUILLO (eds.), *The Spanish Second Republic Revisited. From Democratic Hopes to Civil War (1931-1936)*, Sussex Academic Press, Brighton/Portland/Toronto, 2011, pp. 218-238.
- “Los intelectuales”, en Manuel ÁLVAREZ TARDÍO y Fernando DEL REY REGUILLO (eds.), *El laberinto republicano. La democracia española y sus enemigos (1931-1936)*, RBA, Barcelona, 2012, pp. 389-417.
- “La razón histórica”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 91-120.